تأليف: [illegible]

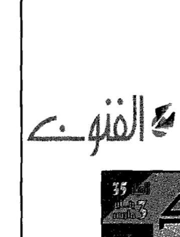
ترجمة: شمعون يوسف عمران

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

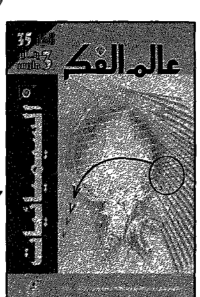
الكويت

إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب





الفنون



عالم الفكر



عالم المعرفة



الثقافة العالمية



إبداعات عالمية

الإصدارات الدورية



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

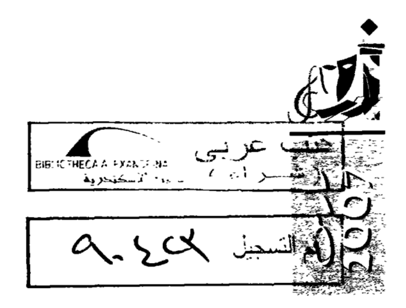
صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

337

الأنماط الثقافية للعنف



تأليف: باربرا ويتمر
ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران





سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	**15** د.ك
للمؤسسات	**25** د.ك

دول الخليج

للأفراد	**17** د.ك
للمؤسسات	**30** د.ك

الدول العربية

للأفراد	**25** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**50** دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	**50** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**100** دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: *28613* ـ الصفاة ـ الرمز البريدي *13147*
دولة الكويت
تليفون: ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 208 - 5

رقم الإيداع (٢٠٠٧/٠٣٠)

العنوان الأصلي للكتاب

The Violence Mythos

by

Barbra Whitmer

(State University of New York Press: 1997)

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

صفر ١٤٢٨ ـ مارس ٢٠٠٧

تنويه

تعتذر السلسلة للقراء الكرام عن الخطأ الذي ورد على نفس هذه الصفحة من العدد الماضي حيث ذكر أن التاريخ هو ديسمبر ٢٠٠٧، والصحيح أنه فبراير ٢٠٠٧ .

المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى



تصدير

"العنف يقوّض تواصل الحياة"

المؤلفة

تتبع دراستي التالية للعنف من وجهتي نظر التاريخ الثقافي والفهم الثقافي وترابطهما في الثقافة الغربية من ناحية اهتمامي بالجماعة الإنسانية، والقيم الثقافية، وجمال الحياة وترابطها. لقد ترعرعتُ في إحدى المزارع وأدركتُ الاعتماد الإنساني على الطبيعة، وضعف الإنسان وسط تقلّباتها. كما أدركت كيف أن تعاقب الفصول يتجلى في دورات النمو من غرس، ورعاية، وجني، ثم راحة؛ ومن تزاوج، وولادة، ونمو، ثم موت؛ ومن إمضاء وقت طويل وهادئ في تدجين الحيوانات والشعور بالأمان معها، والثقة بها. وأدركت، أيضا، كيف أن هذه الدورات تتعزز بقصص مقدّسة تدور حول ترابط حياة الأمريكيين الأصليين الذين كانوا جيراننا.

إن العنف يقوّض تواصل الحياة. لقد خَبرتُه في المدرسة فوق المحمية الأمريكية الأصلية. هناك انتحرت بعض صديقاتي، أو تعرّضن للضرب، وسقطن على سكك الحديد وهن فاقدات الوعي، ثم بقين جثثا مقطعة الأوصال.

وأحيانا كانتْ أم إحدى صديقاتي تشعر «بمرض» شديد، إلى درجة تمنعها من مغادرة البيت، إلا أن «مرضها» كان ناجما عن ضرب زوجها لها. كما تعرض طفلٌ، لم يبلغ السادسة من العمر، لاعتداءٍ جنسي؛ وبعد مضي سنوات، عندما طُلِبَ منه بحنان أن يهدأ، كان يعانق الحائط ويُنشد «أكره نفسي، أكره نفسي». أما صديقات الجامعة المتميزات، اللواتي تملّكتهن رغبة الانتحار، فقد كافحن لإبقاء اعتداءات ذوي القُربى الجنسية عليهنّ طي الكتمان. ورأيتُ في غواتيمالا كيف أن الأقوام، التي تقاوم وحوش الفقر والإرهاب المحلي، استمرّت في التحلي بالصبر النابع من قيم القرية، وتقاليدها المشابهة للحياة على المحمية. بكل بساطة، عندما اتجهتُ إلى الجنوب الأمريكي وجدت أن العنصرية بدّلت لونها، وأصبحت أكثر مكرا في التمييز الأكاديمي. إن عدم وجود أحياء مغلقة في المدن الكندية الكبيرة، جعلني أتعجّب كيف أن الحدود بين بلدين، بمستويات معيشة متقاربة، يمكن أن تحدث فرقا كبيرا.

تكررت التقارير في وسائل الإعلام حول اكتشاف جثة امرأة أخرى. هذه الظاهرة الثقافية الشاملة تُدعى الآن ظاهرة «قتل النساء،» وذلك نظرا إلى كثرة عدد النساء اللواتي يُقتلن من قبل أزواجهنّ، أو أصدقائهنّ. تبدو الظاهرة وكأنها نتيجةٌ مأساويةٌ لتحولات ثقافية في أدوار العلاقات العاطفية بين الرجال والنساء، ازداد اعتمادها على مقدار التورط العاطفي، بدلا من الاعتماد التقليدي على شخصية البطل.

تبدو التشريعات الصارخة والمتنوّعة للسلوك العنيف، أي إيقاع الألم، والأذى ببعضنا، مع كل ما يمت إليهما بصلة من أساليب التمييز المخفية، مؤشرا على قبولٍ وتأييدٍ ثقافيين للعنف من حيث هو سلوك مسموح به. اكتسب هذا القبول شرعيةً في المعتقدات الراسخة التي تعززت على مدى قرون.

وبما أني ضليعة في مذاهب الكولونيلية، والكلاسيكية، والعنصرية، والجِنْسانية، والتعصب الإنساني، فقد بدت لي الرؤى التي تقدمها هذه الخطب غير كافية. كما بدت المعالجات، التي يقترحها معارضو المذاهب وكأنها مجرد تبادل مواقع في ديناميكية القاتل – الضحية، أو أنها صوّرت تلك العمومية بشكل جميل كي تتكر متاعب الحياة اليومية. لقد فشلت هذه الحلول تماما في تخطي تلك الديناميكية. وعلى الرغم من أنها دانت

العنف، فقد قبلت في نقدها بحتميته المشؤومة. كما أنها فشلت في الوصول إلى فهم العنف بشكل مقنع عبر سبر أعمق الاختلافات المتعارضة الظاهرة في الصراع.

أجريت بحثا علميا حول العنف من وجهة نظر معرفية متداخلة كي أحاول فهم هذه الظواهر الثقافية، فاتضح لي التناغم غير المعترف به في فرضيات هؤلاء الكتاب. إن الانفصام بين العقل/الجسد جزء من فرضية في ما بعد حكاية أنماط العنف الثقافية في الحضارة الغربية تفيد بأن العنف فطري وطبيعي. ولأنني مؤمنة إيمانا قويا بأن الفهم الذاتي والثقافي ينبع من تجاربنا، فقد بدأت بالبحث عن مفاتيح ذلك النوع من التجربة، الذي يقود إلى مثل هذا الانفصام؛ ويمكن من ثم أن يتجسّد في مواقف ومعتقدات ثقافية ثنائية تطبّع العنف. وجدت الجواب في اضطراب ضغط عقب الصدمة، وهذه، من دون غرابة، نتيجة نفسية عُصابية لتجربة صدمة عنيفة.

إن خطبنا ومعارفنا الثقافية غير شفافة. لقد منحتنا مشاركتنا في هذه الخطب فرصا لتعزيز التفكير والفعل الاعتياديين، وكشف فرضيات، واستبدالها عبر خلق معان وأفعال جديدة. من هنا يجري التساؤل حول فهمنا التقليدي للعنف بغية وعي مؤثرات غير ظاهرة وفتح إمكانات للتغيير.



مقدمة

«يبــدو أن الإيمان بفطرية العنف عند البشر يشير إلى انهيار الفرق الفاصل بين عاطفة الغضب وسلوك العنف، مما أدى إلى المساواة بين الغضب والعنف، بحيث عُدَّ الغضب عنفا، والعنف أداة تعبيره الطبيعية»

المؤلف

ما الأنماط الثقافية mythos [*] للعنف؟ إن أنماط العنف هي معتقدات تُفصح، على نحو رمزي في الأغلب، عن المواقف السائدة في الثقافة. إنها أكثر من أسطورة منفردة تحكي قصة أو حكاية واحدة [1]. فالأنماط هي مجموعة من المعتقدات؛ قالب عقلي ثقافي؛ إطار يعبّر عن نمط المعتقدات، والمواقف، والسلوك، والخطب، والممارسات في المجتمع. إن أنماط العنف هي مجموعة من المعتقدات التي تُفصح عن المواقف تجاه العنف في الثقافة الغربية. فالعنف تعريفا هو خطابٌ أو فعلٌ مؤذ أو مدمّرٌ يقوم به فرد أو جماعة ضد أخرى. تشتمل أنماط العنف على أسطورة البطل، وديناميكية استغلال القاتل/الضحية، وثنائية العقل/الجسد، وأسطورة الكوبوي، وأسطورة الفردية التنافسية، ونظرية العنف الفطري، وأسطورة العدوان الذكوري، والمجمّع

(*) إن عدم وجود كلمة في اللغة العربية تعكس معنى كلمة mythos بشكل دقيق دفعني إلى اعتماد كلمة «أنماط ثقافية» نظرا إلى أن كلمة «حكاية» أو «أسطورة» تبقى ناقصة، كما هو موضح في شرح الكاتبة لمعنى كلمة mythos أعلاه [المترجم].

الصناعي العسكري، والحتمية التكنولوجية، (خاصة التكنولوجيا المدمّرة)، وإخضاع النساء، وأسطورة تفوّق العقلانيّة على العاطفة والإبداع، وأُسطورة نخبوية الجنس البشري. كما تتضمن أنماط العنف تلك الآثار المبعثرة للصدمة في الخيال الثقافي الغربي.

تُعبّر أنماط العنف عن العلاقة بين الإنسان والجماعة بطريقة معينة. إن جوهرها هو الاعتقاد القائل إن الأفراد عنيفون بفطرتهم، ومن هنا تتطلب السيطرة عليهم وجود بنى جماعة خارجية. بعدها يصبح النظام الثقافي قادرا على تشريع العنف وعقلنته واستخدامه ضد «الناس العنيفين» كأداة سيطرة اجتماعية. وهكذا يصبح النظام الثقافي بنية «استخدام للعنف من أجل منع العنف» [٢] تعزز ذاتها وتديمها. وباسم البقاء الثقافي، تتمكن الثقافة من إدراج العنف والصراع المدمّر تحت عنوان الأمن الثقافي وحماية المواطنين من أنفسهم.

تبدو ديناميكية العنف هذه جزءا من نظام «طبيعي» متكرر إذا ما آمن المرء بغريزة الموت، أو بالدافع العدواني، أو العنف الفطري. وعندما يعترض شخص على العنف الفطري وضرورة السيطرة الاجتماعية عليه، يصبح تشريع العنف مشبوها، بوصفه تبريرا مجتمعيا لقيم ثقافية معيّنة في أنماط العنف.

وإذا ما تغيّرت الافتراضات التحتيّة للعنف، أي لو أُعيد تعريفها، فسوف تتغيّر، أيضا، الافتراضات التحتية لوسائل الردع والسيطرة. فالتطبيق المنظّم للردع والسيطرة الاجتماعية يعتمد على تعريف متماثل لأولئك الخاضعين للسيطرة، أي أولئك الناس العنيفين بطبعهم، وكل الجماعات المنمّطة اجتماعيا بحسب درجة عنفها وفقا للجنس، والعرق، والعقيدة. وإذا ما غيّر المرء التعريف، الذي يظهر الناس غير عنيفين بطبعهم، فيصبح الردع والسيطرة الاجتماعية غير شرعيين، ولن يمكن تطبيقهما بالطريقة المنظمة ذاتها. فينتقل تركيز الردع والسيطرة من العنف بوصفه سببا إلى العنف لكونه علامة. هذا لا يعني أن الطرائق تحطّمت، بل يعني أن هذه الطرائق تحوّلت بشكل مناسب لتعالج ما وراء العلامة.

تشتمل التطبيقات المنظمة للردع والسيطرة الاجتماعية على أدوات تنظيم وتدخّل اجتماعية واضحة، مثل الأجهزة القضائية، والعسكرية، والشرطة المدنية. فهذه بنى ضرورية، في أي ثقافة، كي تحافظ على

الحدود المناسبة، وتحمي الحياة التي تجسد الثقافة، وتقويها. لكن تعقيدات التفاعل الاجتماعي تتضمن أنظمة قوية لضبط السلوك والمواقف الاجتماعية تعمل كأذرع غير مرئية لقوانين البلاد المكتوبة وغير المكتوبة. بعض هذه القيود غير المرئية ماكرة مثل العرقية، والجنسانية. تخلق هذه المواقف فجوات مريكة في الواقع الاجتماعي بين مفاهيم/دعاوى المعتقدات الاجتماعية، بوصفها معرفة شائعة تعبر عنها القوانين المكتوبة، أي، المساواة وجرمية الاعتداء، والممارسات/التصرّفات، التي تشرّعها المعايير الاجتماعية غير المكتوبة، كالتمييز العنصري والاعتداء على النساء.

من هنا تشير السيطرة الاجتماعية المنظمة إلى جملة من الظواهر الاجتماعية وإلى التطبيقات الصريحة والضمنية للسيطرة على السلوك الاجتماعي/الإنساني ضمن ثقافة ما. إن أنماط العنف هي مجموعة رمزية من أشكال السيطرة الاجتماعية المرئية وغير المرئية تجاه العنف، يتم الإفصاح عن آثارها والفرضيات وراءها في نمط من المعتقدات، والمواقف، والتصرفات الثقافية.

إن أحدث تحوّل ثقافي، على الصعيد الفلسفي، من العصر الحديث إلى العصر ما بعد الحديث، وعلى الصعيد الاقتصادي، من العصر الصناعي إلى عصر المعلومات، أصبح حدا فاصلا يضع مواقفنا تجاه العنف في إطار مواقفنا نحو النساء على سبيل المثال. وبالتزامن مع التحوّل من العصر الصناعي إلى العصر المعلوماتي، من الإنتاج المركزي إلى اللامركزي، كان للنسوية عبر السنوات الثلاثين الماضية تأثير هائل على مواقفنا نحو الرجال والنساء. لقد أبطلت النسوية قوة الذكورة المركزية تقليديا، ولم يكن الصوت العام، الذي اكتسبته الملايين العديدة من النساء ممكنا قبل الحركة النسوية. فقد أحدثت الحركة تبدلا دائما في ديناميكية العلاقات الاجتماعية مما غيّر أفكارنا حول النساء من الناحية الفلسفية. إن التساؤل بشأن النظام الأبوي مكّن ما بعد الحداثة من أن تهز كل أصول مؤسسات العقلانية وتشريعاتها تقريبا. ومع ذلك، لم تتبدل أفكارنا حول العنف إلا قليلا جدا؛ مما جعل العنف عصيا، تقريبا، على السبر ما بعد الحديث، بل إنه قبل به وشرّعه.

هناك ضمن النقاش في شأن التحوّل من المركزية إلى اللامركزية فجوة في الخطاب الثقافي في شأن العنف. هنا تصح ملاحظة فوكو Foucault القائلة إنه، وعلى الرغم من معالجة نظرية التحليل النفسي الفرويدية لكبت النشاط الجنسي، تتجسد الجنسانية في الوقت ذاته بشكل كلي في الإعلانات، والسينما، ووسائل الإعلام. ومع أن وسائل الإعلام والأخبار والرياضة والإعلانات تدين العنف فهي، في الوقت نفسه، تمثله بشكل كبير من حيث هو أداة لحل الصراع، وذلك بالإضافة إلى تمثيلها كثيرا من إجراءات تخفيف الأذى غير المناسبة في عصر القاتل/الضحية، وعصر إدمان العنف.

في تطلعي نحو لغة تعبر عن هذه الفجوة، يسير بحثي التأويلي للاكتشاف والتطوّر في خمسة اتجاهات من الخطاب الثقافي. تشتمل هذه العملية، في حركتها ضمن المجالين الشخصي والثقافي، على (١) خطاب تقديري للمشاركين الاجتماعيين؛ (٢) لغة التبادل البدني بين المشاركين الاجتماعيين؛ (٣) التركيبات أو النظريات التفسيرية للخطاب الفردي والثقافي؛ (٤) الخطب الرمزية التوجيهية للأُسطورة والأيديولوجيا؛ (٥) الموروث أو النموذج التاريخي لهذه الخطب. يوفر آخر هذه المجالات، أي مجال الإطار التاريخي، أرضية استمرار وفرصة تغيير من خلال إعادة تفسير الموروث في تجربة جديدة. وتشكل هذه المجالات مجتمعة البنية التحتية التأويلية للمعتقدات، والمواقف، والتصرفات في الخطاب الثقافي.

يستجيب البشر لبيئتهم ويبدأون على نحو خلّاق التغيير فيها، حيث نحدّث فهمنا الداخلي باستمرار، ونتطور عصبيا، ونفسيا، وعاطفيا في أثناء عمليات التفاعل مع الآخرين والعالم. نبرز مداركنا ونتفاوض في شأنها كي نكوّن تفاهمات جماعية. من هنا فإن التغيير والقيم الجديدة قد تؤثر في فهم الذات، وفي السلوك، والمواقف، والتفاعل الاجتماعي، والنظرية الاجتماعية، وتشريع المعتقدات، والموروث الثقافي.

يتم في هذا الكتاب تقصي العنف في مختارات من النصوص، التي تمثل الأبعاد الخمسة المختلفة لبنية الخطاب التحتية. ستتداخل هذه الأبعاد في الكتاب مع بعض الخطب، مثل الشهادة والنظرية، وسوف يوضع بعضها بجانب بعض كي يتضح التباين بين التجارب الفعلية والتفاسير

المجرّدة لهذه التجارب. تُظهر التناقضات كيف أن المعتقدات السائدة تحجب، عن قصد أو عن غير قصد، بعض المواقف، والتصرفات، وتعقلنها. إنها تكشف الفجوة بين الفعل والقول، وتكشف ما يكوّن الفجوة بينهما. تجري إعادة ترميز العنف والسلوك الاجتماعي عبر إعادة تفسير التجربة، التي تظهر شكلا مستقرا لديناميكية في الثقافة الغربية، وهو تحويل الصدمة من جيل إلى آخر، وتجسيدها في المواقف، والاعتقادات الثقافية المؤمنة بالعنف الفطري، الذي تشرّعه أنماط العنف. إن العنف هو العلامة؛ والصدمة هي المشكلة. ويتم استيعاب موروث كامن من الكلية والعضوانية ضمن ثالوث الثقة المكوّن من الأنا، والمجتمع، والعالم. يشمل هذا الاستيعاب على دمج عمليات الاحترام، والثقة، والمسؤولية الجسدية في تحوّل نحو وصفٍ مترابط للمجموعة البشرية.

إن أنماط العنف عبارة عن نسيج الخطاب الثقافي، الذي يؤثر في المؤسسات، والخطاب الرمزي، وفي المعتقدات، والتصرفات، والممارسات الاجتماعية. تعتمد أنماط العنف على السيطرة كقوة استغلال، وعلى الثنائية، والهرمية، والعزلة، وعلى انفصال العقل/الجسد، وكلها عناصر مُستخلصة من تجربة الصدمة وتتمثل في ميثولوجيا البطل. على النقيض من ذلك إن أرضية أنماط العنف المتبادلة تشتمل على عمليات اجتماعية معقّدة تولّد الثقة، والاعتماد، والحرية، والتماسك، والمرونة في التفاعلات البدنية.

يترافق العنف مع المعتقدات، التي تعتمد على الخطاب والممارسات الاجتماعية الناجمة عن سوء التكيف مع الصدمة، مثل المساواة بين الغضب والعنف. ويفسح الخطاب الثقافي المجال أمام تعبيرات أكثر دقة وحنكة عن العاطفة والتوجهات نحو العمل الأخلاقي، الذي يعتمد على الاحترام والثقة؛ مما يعيد العنف من السمة الفطرية إلى السلوك المكتسب. ويعني فصل العنف عن الغضب أن نفهم الغضب بوصفه عاطفة، والعنف بوصفه سلوكا مُكتسبا، وأحد السبل في التعبير عن الغضب.

يبدأ الإطار التاريخي للعنف في حفريات الخطب، وتليها تفاهمات ثقافية في شأن العنف في الخطب النظرية، وأخيرا في الخطب البديلة. سنعود إلى الوراء لنرى ما التأثيرات الممكنة التي قد تدعم خطب العنف في الفترات الأكثر حداثة.

تبدل سياق الفرد والجماعة وفهمهما في الثقافة الغربية عبر الزمن. إن التحول الثقافي المعاصر هو عبارة عن تحول من المركزية والتجانس في القيم الجُمَلية للعصر الصناعي، الذي يوجهه العرض إلى تعددية لامركزية وإلى خصوصية القيم الفردية المتعددة الثقافة في اقتصاد معلومات يوجهه الاستهلاك. إن ثقافتنا العالمية متعددة الأبعاد؛ وبإمكاننا التحدث عن المواجهة الأساسية بين الديانات التوحيدية من يهودية، ومسيحية، وإسلام مع الديانات الآسيوية من الهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والطاوية، والشينتو. كما يمكننا التحدث عن التحول الاجتماعي من الأسرة النووية الأبوية إلى أُسر فيها والد واحد أو شريك من الجنس ذاته.

وبالتزامن مع النظام الصناعي فإن النظرة العلمية/الصناعية الجديدة رأت العالم بأنه انقسام مزدوج بين الروح والمادة. فقد ولّد التركيز على العلوم الطبيعية إدراكا بأن العالم الدنيوي عبارة عن آلة تحكمها القوانين الكمية [٣]. فالتحول الثقافي نحو ما بعد الحديث عبارة عن تحول نحو الكلية ونحو علاقات مشاركة غير هرمية في عصر خلق/اتصال وعصر إدارة التعقيد ضمن حوار يشمل العالم [٤]. كما أن أخلاقية السيطرة الصناعية بوساطة الهيمنة ركزت السلطة والمعرفة في المؤسسات، في حين أن أخلاقية المعلومات في الدول ما بعد الصناعية نوّعت سهولة الحصول على المعلومات الجاهزة، فأصبح هناك تعددية صُنّاع القرار.

من المنظور السياسي، إن الذين صدمهم تمييز السيطرة المركزية في الكلاسيكية، والعنصرية، والجنسانية، والتعصب الإنساني، وأخضعهم ذلك التمييز لسلطانه، ظهروا وأسمعوا صوتهم، فحصلوا على مكان في الوعي العام. تحدد جودث لويس هيرمان Judith Lewis Herman على سبيل المثال، ثلاث حركات سياسية مستمرة منذ القرن التاسع عشر ترتبط بتبديد الصدمة النفسية. هذه الحركات هي إقامة الديموقراطية العلمانية، وإلغاء الحرب، وتحرير النساء [٥]. ومع ذلك تبدو هذه الجوقة من أصوات الاختلاف كأنها تفاقم وتهديد غير متناغمين للمحاطين بسياج عازل تشيده المكانة أو الامتياز أو الوعد بهما. تظهر هذه المصالح المتصارعة في ردود فعل من التطرف ومقاومة التغيير، وتستخدم الاستياء والحنين كي تزكي الإحساس بعدم الأمان والحاجة إلى الحماية. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يعملون

لتخفيف الظلم والألم، فإن مكاسب الحصول على الاعتراف تمتزج بعداوة الذين يخشون فقدان منافع الموقع. لقد حلت الثقافة الغربية مثل هذه الصراعات باستخدام العنف أو القوة أساسا. وإن وقف النزعة نحو استخدام العنف لحسم الصراع، ولفهم الاختلاف، هو جزء من التبدل من أنماط العنف إلى أنماط عنف متبادلة.

يستبدل نقد أنماط العنف أمرين معا، هما ثنائية العقل/الجسد، وتجسيد الواقع الاجتماعي، بوصفه تنظيما طبيعيا لقوانين الكون. تشكل هذا التجسيد زمن المفهوم الآلي للكون، وامتد إلى اقتصاد الثورة الصناعية. وصف العلماء القوانين الميكانيكية بأنها مدفوعة بمحاولة «التفكير بأفكار الله على منواله» [٦]، وبأنها متوازية ضمن قوانين العرض والطلب الاقتصادية مع اليد الخفية لآلية السوق عند آدم سميث Adam Smith، «فاعتبر البريطانيون التقسيم الدولي للعمل والتبادل الحر للسلع جزءا من التوزيع الإلهي العادل» [٧]. وقد تم اعتمادا على افتراض العقلانية الكونية المثالي عد الأفراد جماهير مستهلكة يدفعها ما هو مفترض مسبقا من حاجات، وعوز، ورغبات ضمن مقدرة متجانسة سعيا وراء منفعة شخصية.

كانت تلك هي القاعدة ذاتها، قاعدة الإنتاج والاستهلاك الكبيرين. لقد نقد أسياد الشك في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أمثال كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك نيتشه Friedreich Nietzsche، وسيغموند فرويد Sigmund Freud، الجمود الاجتماعي الميكانيكي، والافتتان بالتقدم العلمي والربح. وأشاروا إلى أن الأمور لم تكن تقدمية كما بدت، وأن اليد الخفية قد تكون ماكرة، وبالتالي لم تكن الأمور على ما يرام في الحقبة الصناعية. وفي القرن العشرين، وصف أعضاء مدرسة فرانكفورت الرأسمالية الاحتكارية بأنها إدارة للعقلنة الذرائعية [٨]. ووفقا لستافيريانوس L. S. Stavrinos، فإن صحوة الشعوب من سيرها الجماعي النائم في نظام السوق الحر منذ عام ١٩١٤ يعود إلى التناقضات الداخلية المتصاعدة، وإلى الصراعات ضمن الرأسمالية الاحتكارية [٩].

في سياق نقده الاجتماعي للصناعية، يحدد فرويد التناقضات والصراعات الداخلية لدى الفرد مع بداية القرن العشرين، وذلك في تصوره الجديد لدورٍ غير واعٍ للعقل يؤثر في التفكير الواعي. وقد قاد ذلك

إلى القول إن العقل الإنساني ليس واضحا لذاته، أي لا يمكنه التأكد من المعرفة المحضة ومن موضوعية العالم الخارجي، نظرا لإمكان تأثره بالمؤثرات الداخلية، التي لم تكن جزءا من التفكير الواعي المتأني. أما في السابق، فقد اعتمدت الشروط الفلسفية للواقع المشترك على مفهوم عالم الفكر النقي المشترك، حيث يفهم كل منا الآخر، لأننا قد نمتلك الفهم الصافي ذاته لشيء في العالم من خلال مقدرتنا المجردة على الفهم. لكن اللاوعي أفسد هذه الفكرة.

كان هناك توجه نحو اللغة عندما أصبحت الكلمات علامات أشياء، كأساس لواقع وفهم مشتركين. وهنا يمكنني أن أتحدث عن تفسيري لشيء من تجربتي، وبإمكانكَ أنتَ فعل ذلك. ليس لدينا التجربة ذاتها مع أمر ما، فذلك أمر غير ممكن من الناحية المادية، لأننا في جسدين مختلفين. صحيح أننا نتشارك في اللغة والمقدرة على الترميز من خلال انتزاع الكلمات، وعبر البروتوكولات الاجتماعية المتأصلة، ونغم الأوبرا، واللغة الحميمية للمحبين. لكننا لا نتشارك في التجربة ذاتها، ولا في الواقع ذاته. إنما نشترك في المقدرة على التعبير بلغة بدنية. إن هذه التعبيرات هي خطب تعزز فهمنا المتشابه لواقعنا المتخيل. هذا هو التحول اللغوي نحو خصوصية اللغة والتطبيق، الذي يكوّن الواقع الإنساني المشترك في مجال الخطاب والفعل الإنسانيين (١٠).

لقد تغير مفهوم المستهلكين ذوي المصالح العامة المفترضة مقدما، والمتمثلة في سوق قياس واحد يناسب الجميع، فأصبحت تعددية المستهلكين، الذين لم يعد يمكنهم الافتراض أن الكل مثلهم، ولهذا فهم بحاجة إلى الحصول على المعلومات حول الآخر ومنه كي يتفاعلوا معه. وعلى نحو مشابه، احتاج المنتجون إلى صناعة منتجات للمستهلكين، الذين كانت لهم تواريخهم الخاصة، التي حددت حاجاتهم، ومصالحهم، ومتطلباتهم. وهكذا يعتمد كل من التفاعل والقناعة، بشكل أقل، على المساواة بين المصلحة «العامة» والإنتاج «الكبير» أكثر من اعتمادهما على المعلومات، التي تغذي صناعة القرار وتحدد مصلحة الفرد، وعلى المعلومات التي تسمح بتعديل المنتَج، بحيث يناسب تلك المصلحة المعينة. وبخلاف الاقتصاد الصناعي المرتكز على العمل ومصادر المادة الأولية، تصبح المعلومات وتوزيعها نتاج ذاتها الخاصة وأساسا لمنتجات أخرى.

هذا جزء من التحول من التفكير الحديث إلى التفكير ما بعد الحديث بكلمات موجزة. ليس مقصودا أن يكون التحول شاملا لكن الذي لم يتبدل هو الفكرة القائلة إنه مثلما يمتلك الآدميون المقدرة على التفكير الصرف، فإن لديهم المقدرة على العنف الصرف، لا بل إن العنف أصبح فطريا عند الناس. وقد عبّر فرويد عن ذلك بالقول إنه دافع عدواني. هذا الافتراض هو بقية من أنموذج المستهلك الأناني، إذ يصبح العنف كأنه ليس أكثر من «مصلحة» إضافية أخرى مفترضة مسبقا تكوّن البشر، أي أننا وُلدنا معها، ونحتاج إلى «السوق» المناسبة للتعبير عن هذا العدوان الفطري وضبطه «بيد خفية» من التحريم الاجتماعي. هذا هو الأساس لنظرية عدوان تنفيسية.

هناك شك في مناعة العنف كدافع إنساني مستقل مشابه للشك في شفافية العقل الواعي المريبة. وبغية التحول من العنف كجزء من النماذج الاستهلاكية الإنسانية، سيتم في هذا الكتاب وضع الحديث عن العنف في إطار التاريخ، والدلالة، والتجارب، وضمن واقع ما بعد حديث مركّب اجتماعيا.

يمكننا مناقشة أشكال الاتفاقات التوافقية بخصوص معنى العنف وتعريفه. فالقيم والمنافع المادية الفردية والجمْعية، التي تركّز على العنف تدخل بداية في الاستخدام الرمزي للغة كفعل محادثة مع مشاركين مختلفين. تصبح المحادثة التالية جمْعية. أما غير المشاركين في المحادثة فهم، بحكم غيابهم، شركاء صامتون. إن أحد دروس التفكيكية هو محاولتها إدراك تهميش الصامتين من خلال التعددية والاختلاف.

يؤدي نوع من الإجماع، الحساب العددي للناس، إلى تكوّن الفعل والخطاب الثقافيين كقيم، وسلوك، ومعتقدات، ومعرفة، وسنن. هذه اتفاقات واعية بخصوص الكيفية، التي يتصرّف بها مشاركون تجاه مشاركين آخرين، وهي، أيضا، اتفاقات بشأن العمل، الذي سيقوم به المشاركون فيما لو لم تنفذ الاتفاقيات. تصبح هذه الاتفاقيات، في العادة، معرفة عامة على شكل قوانين قضائية وتشريعية. وتحصل اتفاقيات أخرى نتيجة زيادة الوعي العام، مثل الحركة النسوية، حيث إن التغيّرات الأساسية في مواقف النساء لجهة تقوية أنفسهن أثّرت ببطء في تحولات الأعراف والقوانين الاجتماعية.

توجد، أيضا، اتفاقات ناتجة عن تربية المرء أو موروثه، الديني أو ما شابه ذلك، الذي يؤثر في الشخص، ليس بالضرورة عبر الموافقة الواعية، ولكن من خلال التكرار والتعزيز في أثناء الطفولة والمشاركة الاجتماعية، اللتين تتقويان عبر القبول أو النبذ الاجتماعي. قد يحصل تساؤل بخصوص هذه الاتفاقات وتغييرها عند الكبر أو لا يحصل. ويصبح هذا النوع من الإجماع إذعانا غير مباشر لاتفاقات أو افتراضات على شكل تقاليد من خلال الرغبة في الانهماك في ممارسة اجتماعية معينة [١١].

ففي المجتمع الليبرالي، على سبيل المثال، قد لا يعي الأشخاص، الذين «يساومون بحسن نية»، الفرضيات وراء الممارسات في اقتصاد السوق. ومن خلال مشاركتهم، يظهرون الإيمان «بالفرد الواعي لمصلحته وبالاستقلالية الأخلاقية للإرادة، وبقدسية العقد وأهمية الدوافع المادية» [١٢]. وبينما قد يأتي الأشخاص بكل أنواع المواقف في أثناء عملية المساومة، فإن ما لا يتم إحضاره إلى المفاوضات هو جملة الأفكار والأعراف، التي تكوّن المساومة ذاتها [١٣].

إن أشكال النظام الاجتماعي الإنسانية عبارة عن نتيجة للتفاعل الإنساني التاريخي الخلّاق مع معايير القبول وعدمه، ومع التسامح والتعصب. من هنا فإن معايير القبول والتسامح، التي تشمل العنف تتضمن، أيضا، تعاريف وافتراضات حول العنف مبتدعة تاريخيا في ذلك المجتمع. إن تعاريف العنف هذه، مع ما يرافقها من الفرضيات المباشرة وغير المباشرة، هي التي سيتم تفسيرها في هذا الكتاب. إنني أعتقد أن التبصّر بما هو أكثر تعصبا وغير مقبول في المجتمع ينعكس بشكل أكبر على من لا يقبل أو لا يتسامح. وبهذا تظهر الفرصة الذهبية لنقدٍ بنّاء وتغيير مناسب.

تعكس طبيعة اللغة الإنسانية «قدرا وافيا من الموارد النحوية والثقافية ومفردات في التعبير عن الأفكار الفلسفية، أو العلمية، أو السياسية، أو الأخلاقية المعقّدة» [١٤]. إن استخدام اللغة في الكلام والكتابة بمنزلة تحقيق للخطاب في التواصل بين المشاركين. بهذا الخصوص «تصبح اللغة ذاتها بمنزلة عملية تجعل التجربة الخاصة علنية» [١٥]. واللغة ديناميكية لأنها في الوقت ذاته تمثل فهما للتجربة الإنسانية وتولّده. وقد تصبح التجارب الخاصة والتفاهمات العامة واضحة من خلال الخطاب.

تتشابك الأبعاد الخمسة للخطاب في اللغة الكلامية والبدنية. فالشهادة تعتمد على الرموز الثقافية المتوافرة كي توجه جملة من المعتقدات بغية ترتيب تجربة جديدة تؤدي إلى فهم المرء لذاته. يتطلب التحليل معايير فهم مشترك للتجارب العامة، ويحتاج، أيضا، إلى لغة تعبير عن شهادات متعددة بهدف الإفصاح عن فهم مشترك للتجارب. فالنظرية عبارة عن تقطير وتنظيم لفهم متعدد التحليل يمكن أن نستخلص منه عناصر متشابهة. كما تعتمد الرموز الثقافية على مصادقة المشاركين الاجتماعيين على صحة معنى الرموز كي يحتفظوا بتأثيرهم الرسمي في المجتمع. واللغة نفسها، في الوقت ذاته، رمزية بطبيعتها، وذلك نظرا لوضعها التوسطي بوصفها استعارات تصف ما يفهمه العقل الإنساني ويختبره. يشتمل تصميم النموذج المعياري على أوجه الخطاب الأربعة الأخرى، التي تصبح بمجموعها نظام اعتقاد موثوقا وعنصرا متماسكا في الثقافة.

يمكن استخدام هذه الخطب في تفحص مؤسسات الثقافة، بوصفها بنية تحتية للخطب، فالمؤسسات عبارة عن مواضع الاتصال والمعلومات، والتطبيق، وهي ذات جملة محددة من الأهداف، وتمتلك درجة من القوة المكتسبة عبر القبول الاجتماعي. ويمكننا، إذا تتبعنا فحوى الشهادة، والتحليل، والنظرية، والرمز، والنموذج أن نبدأ بفهم المؤثرات، التي تشكل المؤسسات الجمّعية.

على سبيل المثال، تورّط عالم الفلك والفيزيائي الإيطالي غاليلو غاليلي Galileo Galilei في القرن السادس عشر في صراع من أجل حرية الفكر، التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من مبادئه العلمية والفلسفية أو من شهادته، وذلك بسبب أحداث في حياته الخاصة. وقد جرى التعبير عن هذه المبادئ في تحليل العلم وخطابة كدعم للنظرية الكوبرنيكية، التي أثبتت دوران الأرض وثبات الشمس. بدت هذه المبادئ مناقضة لخطاب الإنجيل الديني ولتعاليم الكنيسة الكاثوليكية. بهذا دخلت مبادئه مجال الرمزية الجماعية والخطاب الثقافي الأوسع، وشكلت تحديا للنموذج الثقافي في وحدانية الكون وبديلا له، وكذلك للفهم المسيحي للكون في زمانه. اكتسب غاليلو، بوصفه مشاركا ثقافيا، فهما فريدا لخطاب ثقافته الرمزي، بوصفه أرضي المركز، لأن فهمه مستمد من تجربته مع خطاب ثقافته الرمزي، الشمسي المركز، وجرى تعديله عبر تجربة الشك بخطابه. أصبح الفرق بين فهمه

الخاص والفهم الثقافي الجماعي، الذي شرّعته الكنيسة فرقا شاسعا إلى درجة أن الكنيسة أخرست صوته البديل، معتبرة تفكيره العلمي هرطقة، مما أدى إلى تهميش التحدي الكوبرنيكي لرؤية الكاثوليكية للكون في الخطاب الثقافي. لكن منذ القرن السادس عشر كان هناك قبول علمي تدريجي لآراء غاليلو ضمن الثقافة، مما جعل الكنيسة الكاثوليكية تنقض حظرها على أفكاره (١٦).

تشير قصة غاليلو إلى ديناميكية التغيير الثقافي عند نقطة تقاطع أنواع مختلفة من الخطب الفاعلة. كان خطاب غاليلو صوتا خياليا، محتملا، بديلا لمجموعة مشرّعة من المعتقدات الرسمية في عقيدة الخلق الإنجيلية الكاثوليكية. كما تمثلت هذه الديناميكية في القرون التالية من خلال الخطاب الثقافي الخاص بقبول أو رفض ادعاءات مجموعات رسمية متنافسة من المعتقدات، التي يتمسك بها المشاركون الثقافيون.

نروي قصة العنف ضمن بنية تحتية للخطاب. يتأتى ذلك من خلال شهادة مباشرة لضحايا العنف ومرتكبيه، ومن خلال تحليل العنف من قبل المختصين، وكذلك عبر نظريات العنف الفردي والثقافي المستقاة من التحليل، ومن خلال دراسة المغزى الرمزي لأساطير العنف، ومن خلال نماذج العنف الفطري أو المكتسب. إن هذه الأصناف بمجموعها، وفهمها ككل متكامل، تؤلف منظومة النقد ضمن أنماط العنف.

يستخدم هذا الكتاب أبعاد العنف الخمسة بدرجات متفاوتة. والمقصود أن تصبح هذه الأبعاد أدوات إرشادية تكشف تأثيرات أبعاد الخطاب المختلفة على بعضها. فعندما نتواصل ننقل أفكارنا، وتجاربنا، وأفكار وتجارب الناس الآخرين، وننقل أساليب تنظيم الأفكار والتجارب وفهمها، وكذلك ننقل الاندماج الثقافي لكل هذه الأمور في بنية تحتية لهوية ترشد الفهم والسلوك الجماعيين. إن هذه الأساليب في التواصل عبارة عن أبعاد للخطاب المستخدمة في هذا الكتاب. أحذر القارئ من أن هناك بعض الأوصاف الحية لتجارب العنف في هذا الكتاب. أضمّن هذه الأوصاف كدليل على العذاب المكتوم، الذي يعانيه الكثيرون في أنماط العنف، التي تخفي الضحايا ضمن مسوغات العنف القانوني والفطري.

كمثال على بنية الخطاب التحتية، خذ القوات المسلحة كمؤسسة حرب. فالقوات المسلحة هي نماذج منظمة من الخطب، والممارسات، والمعتقدات تهدف إلى التدمير والقتل، في انتشار مشرّع سواء كان هجوميا أو دفاعيا. يوجد قدر هائل من الموارد والقرارات الثقافية وتريليونات الدولارات، التي تدعم هذه البنية التحتية عبر الزمن. هناك منظمات لصناعة الحرب، وخلقها، وتقانتها، وهناك أنظمة النقل والاتصال المعقدة، وكذلك عمليات التجسس الكمبيوترية من استطلاع ومراقبة. كما يوجد التخطيط الاستراتيجي، والتعبوي، والتكتيكي. ويجب تأمين الغذاء، وخياطة الألبسة، وبناء الثكنات والمجمعات للتدريب والقتال. وتُصنَع الأسلحة والذخائر باستخدام أطنان من الخامات المعدنية، التي يجب استخراجها وتنقيتها. وهناك الطائرات والقنابل، والزوارق الحربية، وحاملات الطائرات. ويُجند الملايين من البشر أو يتطوعون في مدرسة الحرب للتدريب والقيادة والترقية، وكذلك للعناية الطبية بالمشوهين.

كل هذا يعتمد على الإيمان الثقافي بأن الحرب وسيلة فعالة لحسم الصراع، ويعتمد هذا الإيمان على الدعاية والعلاقات العامة، التي تبرر الحرب وتشرّعها. فكما يذكرنا فان كريفيلد Van Creveld «إن الحرب على المستويين الفردي والجماعي كليهما... شأن الفؤاد أساسا»، الذي يعتمد على الإيمان الثقافي بالشرف، والواجب، والشجاعة، والإخلاص، والعزم [١٧]. تمجّد هذه الصفات بطل الحرب الذكر، على الأغلب، من خلال الإيمان الثقافي بأن القوة هي الحق وأن القتل، والتشويه، والتضحية بالنفس، والموت المبكر هي أمور رائعة تجري محاكاتها بوصفها ذكورية؛ وهي، إضافة إلى ذلك، تعطي الأولوية للحرب ولأولئك الذين يشاركون فيها على حساب الخسارة المؤلمة للأحبة، التي يشعر بها من هم «خارج» منطقة الحرب «المشروعة»، وهؤلاء، في العادة، هم النساء والأطفال. توظّف كميات هائلة من الموارد لإدارة السياسة الخارجية والجاهزية الداخلية للحرب في أي وقت. وكما لاحظت أرزيولا فرانكلين Ursula Franklin، يجب تخصيص عائدات الضرائب على مدى عقود كي تغطي نفقات الحرب. من هنا «فإن الحرب تولد الحاجة إلى عدو معقول طويل الأجل»، بغية تبرير الإنفاق العام للاعتمادات [١٨]. إن جوهر أنماط العنف، أي الإيمان بالعنف الفطري، يخلق هذا العدو الدائم بغض

النظر عن جنسيته. وهكذا يمكننا من خلال هذا الشرح للقوات المسلحة، بوصفها بنية خطاب تحتية، أن نرى التأثير المتنوع، والعميق، والمكلف للمعتقدات، والاتصال، والتفاعلات الثقافية، التي تُسوِّغ لأغراض العنف المقبول ضمن أنماط العنف.

يبدو أن الإيمان بفطرية العنف عند البشر يشير إلى انهيار الفرق الفاصل بين عاطفة الغضب وسلوك العنف، مما أدى إلى المساواة بين الغضب والعنف، بحيث عُدَّ الغضب عنفا، والعنف أداة تعبيره «الطبيعية». ينتج عن هذه التسمية المغلوطة لـ«الغضب العنيف» تحديد للعنف داخل الإنسان، ووضع التحكم في العنف بيد سلطة جماعية خارجية. إن هذا هو «العنف الشرعي»؛ لأنه يبرر التحكم في العنف «غير الشرعي» باعتباره مقبولا اجتماعيا.

يمكن ربط انهيار الفرق بين الغضب والعنف مع تمييز ثقافي يفرق بين العقل والجسد. يطابق انفصام العقل/الجسد العقلانية المحض مع العقل المنفصل عن العاطفة، والمشاعر، ويطابق الوظائف الجسدية غير الإرادية مع الجسد. لقد عُظِّم العقل باعتباره عنصرا بناء في النظام والحضارة، بينما خُفِّضت قيمة الجسد بوصفه عنصر الفوضى والطبيعة.

تم في التاريخ الغربي الإفصاح عن انفصام العقل/الجسد وفقا للجنس، حيث اقترن العقل، بوصفه أسمى، بكل ما هو ذكوري، بينما ارتبط الجسد، بوصفه أدنى، بكل ما هو أنثوي. وبسبب ربط العقل مع المطلق، فقد أصبح يُنظر إلى الذكر بأنه أنا الذكورة السامية أو المطلق، بينما يُنظر إلى المرأة على أنها صورة لطبيعة مادية أدنى [١٩]. وعلى الرغم من النظر إليهما على أنهما من «طبيعتين مختلطتين،» فإن الذكر يُعد «أعلى» والأنثى تُعد «أدنى». وهكذا يصبح «الجنس رمزا رئيسيا في ثنائية السمو والحلول، والروح والمادة» [٢٠]. كما يظهر الاستحواذ على ثنائية الجنس في الفرق بين البيولوجيا والثقافة. يصور هذا الفرق «الحاجة البيولوجية، التي يخضع لها النساء والرجال معا، ويتكيفون معها، ويصوِّر، أيضا، العادات والقوانين المكوِّنة ثقافيا، التي تفرض على النساء أدوارا دونية» [٢١].

يمكن استخدام التحليل الفوكودي Focaultian في التوسع في شرح بناء العادات والقوانين حول ثنائية العقل/الجسد وإخضاع النساء. فتبعا لفوكو، توجد «منظومة» خطب متقاطعة ذات تكنولوجيات باطنية، وضرورات عمل،

وتكتيكات مستخدمة، بالإضافة إلى آثار القوة، التي تعتمد عليها وتنقلها [٢٢]. هذه المنظومة من الخطب، وليست صورها هي التي تحدد الصفات الأساسية لتعريفها. ولهذا لو استعملنا كلمة «سوق» الخطب، نقول إن المنتجات أو الصور لا تحدد هذه الخطب؛ بل إن تقنيات التصنيف، والتقييم، والتنفيذ الاجتماعية المرتبطة بالإنتاج الاجتماعي هي التي تكوّن صور التفكير الاجتماعي. ومن هنا فإن تصوير المرأة، كزوجة ومقدمة رعاية، ينبع من تصنيفات وتقييمات للمرأة بأنها أدنى من الرجل، وهي مستثناة من المشاركة الاجتماعية في شؤون الجماعة؛ لأنها تُعد غير عقلانية، ودونية، وأداة جنسية، ووسيلة إنجاب. من هنا، تبدأ من وجهة نظر «تاريخ الخطب» [٢٣]، كتابة تاريخ أو ماضي ثنائية العقل/الجسد وإخضاع النساء، وعلو القوة، ودونية الضعف والعنف.

على الرغم من أهمية نموذج ثنائية العقل/الجسد الأصلي ورمزه المتمثل في التقسيم الجنسي وفي إخضاع المرأة في تحليل العنف، فإن الأهم من صور الجنس هذه هو تلك الخطب، التي جعلت منها تركيبات ثقافية. إن الادعاء بالانشغال الثقافي في تطوير نموذج ثنائي لبنية بشرية مكونة من هرمية جنسية تشتمل على افتراضات العنف الفطري قد ألقى بظله على الخطب البديلة لنموذج متساند. يتضمن هذا التساند فرضيات المساواة بين الجنسين من حيث سلامة العاطفة المميزة عن السلوك، بحيث يتم في الخطاب الثقافي التفريق بين تعبيرات العاطفة المتنوعة وتعبيرات العنف المكتسب. كما يشمل الفرضيات، التي تصور تقييم علاقات الثقة.

إن الرجل (الأبيض بشكل خاص) والمرأة كليهما مجسدان في هيئة آدمية بحسب النموذج الأولي الثنائي، لكن بينما يمتلك الرجل القدرة على السمو فوق جسده عبر العقل أو العقلنة، يُفترض أن المرأة لا تمتلك تلك القدرة. يعني هذا التقييم الأدنى للجسد، وبالتالي للعاطفة والغضب، ارتباط الغضب بالحاجة البيولوجية إلى الجسد، لكنه يخضع لسيطرة عقل الرجل. من ناحية ثانية، لا يمكن بتاتا السيطرة على العاطفة في المرأة بسبب «النقص» في العقلانية عندها. تصبح هذه النظرة تبريرا للإساءة إلى النساء وأداة بأيدي الرجال للسيطرة عليهن، بزعم أنهن غير قادرات على التحكم في أنفسهن. ولهذا فإن اندلاع الاضطراب والفوضى في المجتمع تحت السلطة الذكورية

يعني أن هناك قوى أخرى فاعلة غير قوة عقل الرجل العقلاني، وإلا لكان العقل المقدس عند الرجل العقلاني قد ساد. ويجب أن تُعزى مثل هذه اللاعقلانية إلى الجسد الشرير الخاطئ والأدنى، باختصار إلى كل ما لا يمت إلى الرجل العقلاني.

بما أن العنف، تعريفا، فوضوي ومدمر، فيجب إذن أن تُعزى شواهد العنف إلى شيء غير مقدس، شيء غير العقل، وبالتالي يجب أن تتضمن الحتمية البيولوجية للجسد. ويمكن تأسيس علاقة سببية بين الغضب والعنف نظرا إلى أن أعمال العنف ترافقت في الأغلب مع عاطفة الغضب. وتصبح هذه العلاقة شديدة للغاية في أثناء تجربة الحرب.

ففي تجربة القتال في الحرب تحصل ما يُسمى بظاهرة «التبعيد الهادف»، التي ستُناقش في الفصل الأول، وذلك في غمرة الأحداث المهددة لحياة المرء وحياة الآخرين. فتبعا لهذه الظاهرة، يُبعد الأشخاص المصدومون أنفسهم عاطفيا عن الحدث وظروفه، ويعمل هذا التبعيد على تخدير الألم، والخسارة، والأذى الواقع على الذات وعلى الآخر. ينتج عن ذلك، في الأغلب، غيظ شديد بسبب أنَّ المرء لا يمتلك سوى القليل من السيطرة على الأحداث أو يفقدها كلية، ويصبح عاجزا عن منع وقوع حدث أو تعديل ما يحصل. ولهذا تجب مقاومة فقدان السيطرة والألم العاطفي، وذلك باستعادة الثقة في الآخر لكي يعيد الشخص دمج نفسه في العالم، ويؤدي عمله من دون إرباك. وعندما لا تحصل الاستعادة، يصبح العقل منفصلا عن الجسد، وتُكبت العواطف، وبالنتيجة يتم تحاشي الظروف، التي تتطلب الارتباط العاطفي. يعني هذا تجنب حميمية الصداقة أو نكرانها مع ما يرافقها من مشاعر الحنان، والثقة، والضعف. يحل التبعيد محل العواطف الإيجابية عن طريق استخدام الغضب والغيظ كآليات دفاع لمنع المزيد من الألم والأذى. وفي محاولة لاستعادة السيطرة على الصدمة، يجري تلمس الظروف المشابهة للحدث الصدمي. وبالتالي، فإن استبدال الغضب المبعّد بالشعور الحميم بغية منع تحطيم الذات يتجسد في رد فعل قد يكون مدمرا السبب المتخيل للأذى أو استمرار التهديد به. وهكذا تصبح الحالة عبارة عن محاولة لمنع أذى الذات، أو الآخرين، أو إيقافه أكثر منها محاولة لإيقاع الأذى.

نظرا إلى ارتباط هذه العواطف المؤلمة والحالة الفوضوية، التي تحصل ضمنه، مع الجسد (لو لم أمتلك جسدا لما شعرت بهذا الألم)، يصبح الجسد مبعدا ويُشيَّأ، إما كي يُستَغل أو جعله وسيلة، وإما كي يُتجَاهل في تصور الذات. يهدف تشييء الجسد إلى بتر الارتباطات العاطفية مع الذات أو الآخر، خاصة في صدمة الحرب أو في حالة الإساءة الجنسية، وذلك بغية التغلب على احتمال أن يقوم المرء بالقتل أو يُقتلُ هو.

وهكذا تؤدي عقلنة التبعيد الهادف إلى انفصام العقل/الجسد. هذا يعني بالنسبة إلى المرأة نكران الغضب بأي ثمن تقريبا، لأن التعبير المباشر عنه يعني ببساطة الإثبات الثقافي «لعدم عقلانيتها»، وبالتالي يجب تذويب الغضب في الذات على شكل كره لها (لا يمكنني منع أو تدمير السبب الخارجي للألم أو الأذى، ولهذا عليّ تدمير نفسي كي أمنع المزيد من الألم والأذى عن نفسي). يسهم الانفصام في إخضاع المرأة من خلال العجز عن التعبير عن الحاجة لتغيير ظروفها، التي يمثلها الغضب. تعلن جيردا ليرنر Gerda Lener أن مقولة فرويد حول النساء بأن «تركيبتهن البنيوية هي قدرهن» هي مقولة «خاطئة لأنها ليست تاريخية وتقرأ الماضي البعيد في الحاضر من دون الأخذ في الحسبان أي تغيرات حصلت عبر الزمن. والأسوأ من هذا أن تلك المقولة تمت قراءتها كوصفة للحاضر والمستقبل، أي أن البنية التركيبة للنساء ليست قدرا وحسب، وإنما يلزم أن تكون كذلك. كان يجب على فرويد أن يقول إن البنية التركيبية للنساء كانت ذات مرة قدرا... والذي كان ذات مرة لم يعد كذلك الآن، ويجب بعد الآن ألا يبقى» [٢٤].

كي يحافظ الرجال على وهم التحكم، ينبغي على العقل أن يجد المبرر المنطقي للعنف، بوصفه سلوكا ذكريا مقبولا، وذلك من خلال عدّه «طبيعيا» وجعله ساميا وشبه فضيلة كقوة جسدية وعدوانا متعمدا بالفطرة. لكن نظرا إلى أن العنف يبدو حتميا، ويمكن في أحسن الأحوال أن يتحمّله المجتمع، تصبح المشكلة مجرد سيطرة جماعية عليه، وإن أمكن، جعله يعمل لمصلحة النظام الاجتماعي. بهذا يمكن جعل الفرد سببا للعنف، مع تسامح جماعي تجاه العنف الموجه ضد «غير العقلانيين»، أي ضد غير الرجال، أمثال النساء وأطفالهن. إن الكبح الجمعي للرجل

العنيف، ولكن العقلاني، أيضا، ومصادرة العنف الفردي لمصلحة الجماعي، يمكن أن يُستخدما من أجل تشريع أنماط معينة من العنف (مثل الحرب، ووحشية البوليس، والحجز، والعنف ضد «غير العاقلين») باسم حماية الجماعة من الفرد.

إن مثل أيديولوجية العنف هذه، أو تلك المجموعة من الأفكار والمفاهيم، التي توضح الاعتقاد المُعتَمد بأن العنف فطري تنضوي على اعتبار الرجال عنيفين وذوي أساليب تعبير جماعية مقبولة ومشرّعة (البطل) وفردية مقبولة (المرتكب). أما الآخرون من غير الرجال (الضحايا)، فهم مقيدون بالقوة الجماعية من الناحية الجسدية، وعلى شكل قيد ثقافي في العادات والمؤسسات.

وهكذا يصبح تعبير الرجال عن «الغضب العنيف» مقبولا، بوصفه سلوكا طبيعيا غير متبدل، ويمكن التعبير عنه بسبب التثمين الشرعي للرجال في المجتمع. أما التعبير عن «الغضب العنيف» من قبل النساء وآخرين، بوصفهم أعضاء مخفضي القيمة في المجتمع، فيكون غير شرعي وليس مسموحا به. من هنا يُذوّب الغضب في الذات على شكل كره لها وللآخرين المشابهين.

وإذا أصبح الغضب مقبولا باعتباره مجرد عاطفة تمثل الحاجة إلى تغيير في الظروف والعلاقة، مع إمكانات تعبير أوسع من كونه مجرد سلوك عنيف، ربما يصبح عنف الرجال ضد النساء والآخرين غير مقبول وغير مسموح به. ويُصبح النساء والمهمشون الآخرون شرعيين في تعبيرهم عن العنف وعن الحاجة إلى التغيير.

لأن الجسد موطن التعرض للألم، والخسارة، والأذى فإن تخفض قيمته، بوصفه أداة لدى العقل، تؤثر في كيفية النظر إلى التكنولوجيا. وقد تم الترويج، خاصة في أعمال جاك إلول Jacques Ellul [٢٥]، لفكرة مفادها أن التكنولوجيا مناقضة للإنسان وتنزع الصفات الإنسانية عنه. وعلى النقيض من ذلك، يرى مارشال مكلوهان Marshall McLuhan التكنولوجيا امتدادا للأحاسيس الإنسانية الإدراكية الحسية [٢٦]. ومن زاوية ثنائية العقل/الجسد، إن الجسد، باعتباره أداة العقل، له امتداداته أو تكنولوجيته، بوصفها أدوات، أيضا. وبالتالي ليست التكنولوجيا ضد

الإنسان، وإنما هي ضد العقل في نموذج يشرّع نصف ما هو إنساني فقط، وذلك بتأكيده على العقل ورفضه الجسد/التكنولوجيا. تنخفض قيمة التكنولوجيا، مثلما تُبخس قيمة الجسد، خاصة في نجاحها في السيطرة على البيئة لأنها تدخل في منافسة مع وظيفة العقل. وإذا أصبحت التكنولوجيا ناجحة جدا في مثل هذه الحالة من التهديد لهرمية المؤسسة الإنسانية، فقد يتم رفضها وتوضع في مواجهة العقل من أجل حماية حقل العقلانية، كما تُسمى كبش فداء غير عقلاني ناتجا عن إخفاقات العقلانية. يجب ألا تُدان التكنولوجيا، كما في هذا المثال، بوصفها مذنبة، وإنما يجب إدانة شبكة التبريرات العقلية، التي تدافع عن العقلانية من غير جسد. أما تثمين الجسد، فيعكس هذه الرؤية، ويسمح للإنساني بأن يصبح اندماجا لوسيلة تفكيرية وشعور إدراكي. وبهذا تصبح التكنولوجيا، على نحو ملائم، تدعيما للإبداع، والمسؤولية، والاندماج لدى البشر.

يُناقَش العنف في ثلاثة أجزاء: يضع الجزء الأول مسألة العنف ضمن خطب العنف الفطري والمكتسب، في إطار تشريع وتاريخ ثقافيين منهجيين، بغية إظهار كيف يتم تدعيمهما أو تهميشهما ثقافيا، وبالتالي كيف يصبحان جزءا من معتقدات الثقافة المعتمدة. ويصف الجزء الثاني تقييم العنف في فرضيات الأعمال النظرية. لا تهدف هذه التحاليل إلى تقليص أعمال الكتّاب في فرضية أساسية واحدة، وإنما إلى إظهار كيف أن سوء تحديد إعادة تمثيل الصدمة، بوصفها عنفا فطريا من الناحية الثقافية، يؤثر في عملهم من خلال الفرضيات الثقافية، التي تستقي منها خطب الإفصاح عن نظرياتهم. أما الجزء الثالث فيصف أنماط العنف المتبادلة بأنها نموذج استعادة الصدمة في أنماط العنف، مستفيدة من الرؤى، التي تمّ التوصل إليها في الفصلين السابقين. كما تُوسَّع عملية تأسيس الثقة والارتباط وإعادة العلاقة الجماعية لتشمل التكنولوجيا.

قد تحول ثقافتنا الملقنة بخوف خاطئ من «عنف» الآخر وعنفنا دون ثلاثة أهداف مهمة للمستقبل. أولا، نحن قادرون على أن نصبح مسؤولين عن سلوكنا وتغييره، خاصة عنف الذكر، في علاقات سبق تخصيصها للفرد بأنها غير متبدلة، وطبيعية، ومفترضة، وغير متحولة. ثانيا، إن استخدام العنف في

حسم الصراع أو من أجل الحصول على ما يريده المرء يمكن عدّه خيارا، وليس حتمية للتعبير عن الغضب والغيظ، أو الرغبة. ثالثا، يمكن إزالة التكنولوجيا من قالب الغزو والتدمير الذرائعي، ويمكن تطويرها من حيث هي وسيلة خلق وارتباط جماعي.

بهذه الطريقة يمكننا أن نتصور الإنسان في البيئة الكونية ضمن علاقات تبادل بدنية تكون من بين معتقداته مجموعة معينة من المعتقدات والعادات تُدعى «أنماط ثقافية للعنف». قد تخضع هذه المعتقدات للتغيير بوساطة عمل وإيمان بديلين في أثناء عملية الثقة في العلاقات. هذا يضع العنف في إطار السلوك المختار، وليس المحدد، للتعبير عن الغضب، وفي استخدام التكنولوجيات من أجل التعزيز الانتقائي لعلاقاتنا مع العالم.



الجزء الأول

العنف في الخطاب الثقافي



قضية العنف.. ما هي؟

إن الجوهري غير باد للعيان [1]. هناك أمران مخفيان يسعى هذا العمل إلى فهمهما: الأمر الأول، هو إطار الصداقة الجامعة، والأمر الثاني، هو إطار عدم الحساسية، الذي يؤدي إلى تآكل الصداقة. يمكن أن يكون لانعدام الحساسية نتائج مدمرة على وحدة العلاقات الاجتماعية وسلامتها إذا حصل على المستوى الثقافي. من هنا تأتي مناقشتنا لعلاقة عدم الحساسية تجاه العنف في الثقافة الغربية ضمن إطار إعادة تقييمنا للعلاقات.

إن الأنماط الثقافية للعنف هي أشكال من القبول، والإقرار، التي تعبر عنها خطب الرموز والمؤسسات، والمعتقدات، والمواقف، والممارسات الاجتماعية في الثقافة الغربية. يشير العنف إلى إيذاء أو تدمير الجسد أو العلاقة يقوم به شخص تجاه آخر أو جماعة تجاه أخرى. ينصب هذا الكتاب على معالجة فرضيتين أساسيتين بخصوص العنف: أولاهما، أن العنف فطري، أو متأصل في البشر؛ وثانيتهما، أن العنف مكتسب

«يجب دراسة قصة العنف، من زاوية التهميش، بالنسبة إلى ما تستثنيه، وليس بما تتضمنه. بكلمات أخرى، يجب دراسة الشيء، الذي لا يُقال عندما تحكي قصة العنف. ما الحضور الغائب في خطاب العنف؟»

المؤلفة

بالسلوك. إن الاعتقاد بطبيعية العنف الفطرية، الذي ينتقل عبر الأعراف والمعتقدات الرسمية المعتمدة في الثقافة الغربية، يسهم إسهاما مباشرا في قبول العنف والمصادقة عليه في تلك الثقافة، ومن ثم في تصديره إلى المجموعة الكونية الأكبر.

الثقافة والتفسير

يمكن تعريف الثقافة وفق ثلاث طرق، كما يرى نورثروب فراي Northrop Frye [٢]. هناك، أولا، الثقافة كأسلوب حياة، أي تلك الطرق التي يمارس المجتمع من خلالها طقوسه الاجتماعية اليومية. تتضمن هذه الطرق آداب المأكل، والمشرب، والملبس. إن أسلوب العشاء الجماعي عند الصينيين واستخدامهم العيدان في مقابل أسلوب الأكل الفردي، واستخدام أدوات الطعام في شمال أمريكا هو أحد أمثلة هذه الآداب. ثانيا، هناك الثقافة «كإرث مشترك من الذكريات، والعادات التاريخية المنقولة بشكل رئيسي عبر اللغة المشتركة» [٣]. وهناك، ثالثا، التعبيرات الخلاّقة في المجتمع، التي تتجسد في هندسة البناء، والموسيقى، والعلوم، والمؤسسة التعليمية، والفنون التطبيقية.

يجري في النص التالي تطوير السبل، التي يتواصل بها الأفراد في المجتمع، وذلك في آداب سلوك الثقة والشك. السمة المركزية للثقافة، التي ندرسها هنا، هي تلك الذكريات والعادات واللغة أو التقاليد في المجتمع. المسألة موضوع البحث بهذا الخصوص هي «قصة» العنف الثقافية الخطرة بالنسبة إلى المجتمع. ولهذه الغاية تعبّر لغة البحث عن تفكير المختصين في الأحياء، والأعصاب، وعلماء الاجتماع، والنفس، ورجال الدين، واللغويين، والفلاسفة، والمستقبليين، والتكنولوجيين.

دعونا لبرهة نفكر في أن هناك قصتين تتبلوران في معظم المجتمعات. أولا، يوجد وسط كل ثقافة سلسلة من «القصص» الجدية، التي يُقال إنها حصلت، لكن ذلك ليس مهما بمثل أهميتها كقصص «من المُلح جدا على الجماعة معرفتها» [٤]، كأسطورة البطل، على سبيل المثال. لا تختلف بنية هذه الأسطورة عن القصص الأخرى، لكنها تؤدي وظيفة اجتماعية مختلفة. النوع

الثاني من القصص، هو القصة غير الجدية، التي تصبح حكاية شعبية. أما القصص الأكثر جدية «فتصبح ملكا ثقافيا لمجتمع معيّن: إنها تكوّن نواة موروثٍ مشترك» (٥).

إن تحليل فراي قريب مما أخذه جوزيه ميغواز بونينو José Miguez Bonino عن بول ريكور Paul Ricoeur، وهو نموذج التكوين البشري ثلاثي المستويات في الحضارة (٦). هناك أولا، مستوى «الأدوات» أي «الوسائل» أو التكنولوجيات، التي يستنبطها الآدميون لتحقيق أغراضهم. هذه معلومات متراكمة وقابلة للانتقال من حضارة إلى أخرى. المستوى الثاني، ينسجم مع «روح» الحضارة. تشتمل هذه الروح على العادات، والمواقف، والعلاقات، التي تنظم كيفية عمل الثقافة. وبالتالي، فإن أي تغيير في الروح يؤثر في المؤسسات، التي تدعم الروح وتجسدها. أما المستوى الثالث، فيتضمن «جوهر» الحضارة، أي فهمها الذاتي لأصلها ومصيرها، اللذين يُعبَّر عنهما بعبارات رمزية. إذ لن تمتلك الحضارة أي وحدة أو سلامة من دون هذا الجوهر (٧).

بالتالي، نحن لا نبحث عن علاقة عرضية بين قصة العنف والسلوك العنيف في المجتمع، وإنما عن قصة تقادميّة. لا بل إن قصة العنف، كقصة من الملحّ على الجماعة معرفة جوهرها، تغذي إرث الجماعة، ووحدتها، ولغتها من خلال موروث مشترك من الفهم العام، الذي يتجسد في المؤسسات، وينتقل عبر معرفة العنف وممارسته. من هنا تصبح وسيلة تقصي الفهم الثقافي للعنف نوعا من السؤال التالي: ما العلاقة المتبادلة بين التفسيرات الرمزية، أو التعبيرات الثقافية عن العنف وقبول السلوك العنيف في المجتمع؟ الآدميون مخلوقات قابلة للتعلم تفاوض فهمها وحدودها. إنهم مطبوعون بمعتقدات وثقافة تسمح لهم بالبقاء في تلك الثقافة أو بتغييرها إذا اقتضت الحاجة. ما الأنظمة الممكنة من رموز، وما وراء حكاية، أو نموذج ينظم المعتقدات المعتمدة حول العنف، التي تبرر السلوك، وتشرّعه، وتعطيه معنى، بوصفه عنيفا أو غير ذلك؟

إن هذه الدراسة في العنف مهمة لأكثر من سببين ظاهرين وهما أولا: التشريع السياسي للعدوان وثانيا: العلاقات المؤذية بين الرجال والنساء. يصف إدوارد هيرمان Edward Herman ونوام تشومسكي Noam Chomsky ببراعة السبب الأول في عرضهما لنموذج الدعاية في وسائل الإعلام، التي

تتحالف مع سياسة الدولة ومعارضة الرقيب [٨]. أما السبب الثاني فهو المهمة المستمرة للبحث النسوي [٩]. بشكل أكمل، يجب دراسة قصة العنف، من زاوية التهميش، بالنسبة إلى ما تستثنيه، وليس بما تتضمنه. بكلمات أخرى، يجب دراسة الشي، الذي لا يُقال عندما تُحكي قصة العنف. ما الحضور الغائب في خطاب العنف؟ يبدو أنه أسكت خطاب العلاقة الإنسانية التامة المجسدة، والحياة العاطفية الخلاقة من خلال حصر الغضب في معادلة أحادية الأبعاد مع السلوك العنيف الذي يدمر العلاقات. تحدد مثل هذه الرقابة الثقافية معنى الإنساني من خلال إنكار العنف من حيث هو علامة على الحاجة إلى التغيير، ومن خلال تخفيض قيمة العاطفة واعتبارها خطرة مع منشئها. من هنا يُصنف التغيير ضمنيا بأنه ظاهرة عنيفة غير مرغوب فيها، وينطبق الشيء ذاته على الارتباط.

عند مراجعة ما كُتب عن العنف، يبدو أن الغضب يدل على التغيير بوصفه اختلافا، وليس تهديدا، ويبدو أن الناس يستجيبون للاختلاف في بيئتهم بدلا من الاستجابة إلى مجازفة أعلى فيها. لقد اختارت ثقافتنا أن تفسر التغيير على أنه تهديد بدلا من جعله اختلافا. هذا ليس عيبا في عاطفة الغضب، وإنما في تفسيرنا التقليدي للتغيير والتجارب الجديدة. قد يعود ذلك لأن التغيير والاستقرار في الثقافة الغربية تميّزا بديناميكية استغلال عنيفة تعتمد على عدم الثقة والصدمة.

كي أدرس هذه المسائل، سوف أقوم بمحاولة استكشاف طبيعة الخطب، التي تخص الغضب والعنف، وذلك من خلال العنف الفطري والعنف المكتسب أساسا. فعبر دراسة بعض منتجات الثقافة التاريخية واللغوية، يمكن التوصل إلى فهم أعمق للذكريات والتقاليد المشتركة الخاصة بالفهم الثقافي لقصة العنف.

تعاريف العنف

يقدم روبيرت ماكافي براون Robert McAfee Brown تعريفا مطوّلا للعنف بوصفه انتهاكا للشخصية، بمعنى أنه تعدٍّ على الآخر، أو إنكاره، أو تجاهله، ماديا أو غير ذلك [١٠]. إن مخاطبة الشخصية تعني إعطاء وصف شامل للعنف بأنه أكثر من مجرّد الجسد والروح. إنه يقر بأن الأعمال، التي

تسلب الشخصية، هي أعمال عنف [١١]. فأي سلوك شخصي ومؤسساتي يتسم بطابع تدميري مادي واضح ضد آخر يُعد عملا عنيفا. هناك العنف الشخصي الخفي، الذي يؤذي الآخر نفسيا، وهناك العنف المؤسساتي الخفي، حيث تنتهك البنى الاجتماعية هوية مجموعات الأشخاص، كما يحصل، على سبيل المثال، في مستويات الحياة المتدنية في الأحياء المغلقة [١٢]. وهكذا، تصبح المشكلة، بالنسبة إلى ماكافي براون، مشكلة بنيوية [١٣] تُعالج من خلال حل صادق للخصومات. ويحذر ماكافي براون من أن الوقوف إلى جانب العدالة قد يجعل بعض الناس غير سعداء، خاصة أولئك الذين يستفيدون من التركيبات الراهنة، إلا أن «مهمة التهديم، أي الانهماك في تحدٍ اجتماعي عميق، هي الطريق الوحيد إلى مصالحة حقيقية تفضح مصادر الصراع الحقيقية وتتغلب عليها» [١٤].

يبدو أن ماكافي براون يقترح تحولا في التفكير بخصوص العنف من العنف، الذي ينبع من الفرد (الجسد والروح) إلى العنف الناتج عن علاقة مؤذية (الظلم) بين الأشخاص. يفيد هذا التحول في الإفصاح عن التعقيد الاجتماعي للسلوك العنيف وفي علاجه؛ لكنه لا يعالج مسألة ممارسة الشخص للظلم، وهذه مسألة حاولتْ ثنائية الجسد/الروح معالجتها. فلا يكفي أن نضع جانبا نقاش العنف، بوصفه داخليا في ثنائية الجسد/الروح، ومن ثم نتحول إلى مناقشته، بوصفه خارجيا وتركيبيا. إن الأفراد جزء من إنتاج التركيب ويسهمون فيه. يصبح مشروع براون غير مكتمل، من دون أنثروبولوجيا (*) قصدية معدلة تحل محل ثنائية الجسد/الروح. ومن دون فهم المرء لحافز القيام بالظلم، فهو، ببساطة، كمن يحاول إصلاح دولاب في حين أن ما يجب استبداله هو المحور.

إن مثل أنثروبولوجيا القصد هذه هي جزء من تفسير الشك عند ريكور. ولأن تأويل الشك والاسترجاع هو نزع لشرعية الخطب الرمزية وأسطوريتها، فإن الطريقة، التي تسلكها إلى قصة العنف، هي طريقة غير مباشرة، أو انعطاف. يخضع معنى الخطاب الرمزي إلى نوع من الحفريات، أو التأمل في الماضي، بوصفه تاريخا أو موروثا يمكن أن يُستخلص منه نوع

(*) علم الإنسان: علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره، وأعراقه، وعاداته، ومعتقداته [المترجم].

من غائية استرجاع معنى من الماضي بهيئة معنى جديد. طوّر بول ريكور هذه المنهجية لعلم الظواهر التفسيري، وفسّرها في كتابه فرويد والفلسفة: مقالة في التفسير، وهو كتاب ستجري مناقشته بتفصيل أكبر في الفصل الرابع.

إن منهجية ريكور جزء من موروث أعمال من يعرفون بأسياد الشك، وهي النقد الماركسي للأيديولوجيا، وعلم الأنساب النيتشي (نسبة إلى نيتشه) ، والتحليل النفسي الفرويدي، التي تهمّش لاتاريخانية المفاهيم المثالية، وتحدد النفس بوصفها اجتماعية، وتاريخية، ولغوية [١٥]. فمهمة الذات، بالنسبة إلى ريكور، هي إيجاد معنى للتعبير عن التجربة في علاقة مع تجربة أخرى. إذ إن المبدأ التفسيري المفتوح هو التوسط، حيث تخرج الذات من نفسها في التعبير وتعود إليها في أثناء الاستحواذ على المعنى اللغوي [١٦]. هذا هو تفسير ريكور للتبعيد، الذي يصف التوسط أو العلاقة بين الذات والآخر [١٧].

يطوّر هانس جورج غادامر Hans-Georg Gadamer مفهوما تفسيريا توسطيا آخر بالنسبة إلى النصوص. فتبعا لغادامر، لا يمكن تحديد فهم النصوص من خلال النوايا الأصلية للكاتب، ولا بافتراضات القارئ وتوقعاته. ذلك أن معنى النص يتجاوز حدود الفهم لدى الكاتب والقارئ معا، إذ يفصل نفسه ويجعلها «مفتوحة لعلاقات جديدة» [١٨]. يتوحد تفسير الفهم التشاركي المفتوح عند غادامر مع تفسير الشك والاسترجاع عند ريكور بهدف تفسير النصوص الثقافية وجعلها مفتوحة على معان محتملة جديدة في الفهم الثقافي. إن الهدف، الذي يتضمن اعترافا بفرضيات ريكور حول العنف، هو استنباط تفسير معان محتملة من افتراضات بيذاتية (intersubjective) (*) تجاه العنف في الخطاب والممارسة الاجتماعيين.

إن البيئات الاجتماعية هي، على نحو جزئي، بنى رمزية تمتد من العالم البعيد، «الذي كان» عبر دلالات «الآن» إلى «الذي قد يكون»، «تتعايش كل هذه الأزمنة في الحاضر، الذي لا يشتمل فقط على المباني، والطرقات، والقواعد، والقيم، والمؤسسات، وإنما، أيضا، على الحنين، والأمل، واليأس، والذكريات، والعوز، والرغبة» [١٩]. بهذا المعنى إن الشخص «الواعي،» مهما

(*) هذه الكلمة هي دمج لكلمتي بين وذاتي [المترجم].

كان مستوى وعيه بدائيا، «يستيقظ» ضمن سياق من المعاني. وهكذا يكتشف الأشخاص أنفسهم، بوصفهم وسائل نشطة «لتفسير المعاني ولتنظيمهم العملي في العالم اليومي» (٢٠). «وحتى إن كان المقصود بالتفسيري هو قبول الفرد الشامل لتفسيرات فرد آخر، فإن هذا يصبح، أيضا، فعلا تفسيريا. بكلمات أخرى، يجب النظر إلى المعاني، ليس من جهة كونها أشياء مغروسة، وإنما كنماذج قيم، ومعايير، وقوانين. تعطي هذه النماذج مجالات للضغط وفرصة للتفاوض بشأن حوافز، ومشاريع، وقيود، وتشريعات بين الأفراد والمجموعات» (٢١).

يصبح الفرد أداة في محاولته وعي ذاته وأفعاله في بيئة إنسانية. إنه «ينتج» «ويستهلك» التفسيرات، والتشريعات، ونقائضها، التي يُفصح عن بعضها على شكل أفعال، بوصفها افتراضات بيذاتية. يحدث كل هذا في بيئة إنسانية رمزية (٢٢).

ما الرابط بين تفسيرات العنف الرمزية، أو تعبيراته الثقافية وقبول السلوك العنيف في المجتمع؟ يشتمل تحري هذه المسألة على قبول مباشر وغير مباشر معا للافتراضات بخصوص العنف. من ناحية أخرى، هناك تقصٍّ في تفسيرات العنف الرمزية في الأساطير، والمعايير، والقيم التاريخية. هذا هو الإطار غير المباشر للافتراضات البيذاتية، التي يمثلها الأفراد في تفسير ما يُعد عنيفا. وهكذا سوف تُصاغ قصة العنف بهذين الأسلوبين من التفسير الثقافي.

العنف الفطري والعنف المكتسب

تسلك خطب العنف طريقين اثنين هما: العنف الفطري والعنف المكتسب. في مقالة كتبتها عام ١٩٦٨ بعنوان «الفساد الفطري أو عودة إلى الخطيئة الأولى» (٢٣)، تقدم آشلي مونتاغو Ashley Montagu خلاصة بارعة الإيجاز للجدال بشأن ما إذا كان كل أمر عدواني يُعد مكتسبا أو فطريا. تعطي مونتاغو جوابا حادا على ادعاء روبيرت آردري Robert Ardrey القائل إن البشر «قتلة» بطبعهم لأن الناس الأوائل استخدموا أدوات كأسلحة من أجل تحطيم جماجم القردة. يجيب آردري بأن أسطورة الناس «كحيوانات مفترسة» شرسة هي واحدة من مسوّغات قصوى عند الرجل الغربي، «توضح أصول العدوانية الإنسانية وتتحاشى المسؤولية عنها باعتبارها «فطرية» (٢٤).

تميز التطور الأولي للإنسان، تبعا لمونتاغو، باللاعنف في أثناء تطويره النشاطات التعاونية. اشتمل ذلك على عملية الصيد الاجتماعية ذاتها، واختراع الكتابة، وتطوير أدوات الحصول على الغذاء. فلم يصطد الناس البدائيون من أجل المتعة وحسب، أي إشباع «غرائزهم الضارية،» وإنما من أجل الغذاء، أي لسد جوع الصياد وجوع المعتمدين عليه. لقد أمّن الصيد حاجات البقاء الجسدية والاجتماعية.

تكمن جاذبية حجة أندري، بالنسبة إلى مونتاغو، في الإشباع النفسي الزائف من خلال إيجاد «أباء معترفين،» وذلك من أجل إزالة بعض من «عبء الذنب الثقيل،» الذي يعانيه البشر من خلال تحميله المسؤولية عن السلوك العنيف إلى «الإرث الطبيعي» و «العدوانية الفطرية.» تجلى ابتذال هذه الحجة في القرن التاسع عشر في الفرضية القائلة إن تطوّر الفرد يلخّص تاريخ تطوّر العرق (منذ أن ثبت خطأه) [٢٥] في مبدأ «الداروينية الاجتماعية Social Darwinism» عند هربرت سبنسر Herbert Spencer القائلة إن البقاء في صراع الوجود هو للأصلح. كان من المعتقد أن التطوّر العرقي أو تاريخ تطور النوع يقدم الذخيرة البيولوجية الأولى للانتقاء الطبيعي في تاريخ الفرد التطوري أو في تطور الفرد. ونظرا إلى أن العدوان عطاء فطري أو طبيعي، وبوصفه سمة النوع، فإنه يصبح بالضرورة جزءا لا يمكن تجنبه من تكوين الفرد الوراثي. وقد عبّر جنرال فون برنهاردي General von Brenhardi عن مضامين هذا الموقف في عام ١٩١٢ عندما استخدم مفهوم «العدوان الضروري بيولوجيا» من أجل تبرير الحرب. «فالحرب ضرورة بيولوجية... إنها ضرورية بقدر ضرورة صراع عناصر الطبيعة... وهي تتخذ قرارا عادلا من الناحية البيولوجية، باعتبار أن قراراتها تعتمد على طبيعة الأمور ذاتها» [٢٦].

من ناحية ثانية، إن فهم العنف بأنه طبيعي وضروري من الناحية البيولوجية هو تفسير لرموز مشحونة عاطفيا، مثل الحرب (الربط القوي بين الغضب، والخوف، والسلوك العنيف)، التي تؤمن، في تقييمها المعرفي لسبب السلوك العنيف، بأن العنف فطري. قد تشرّع السلطة الاجتماعية الحرب وتصادق عليها وتعدها مقبولة عندما تُشن ضد «معتد» يعبر عن

«سلوك عنيف متعذر ضبطه،» لكن يمكن إيقافه بالأسلوب العنيف ذاته. أو يمكن شن الحرب نظرا إلى عدم جدوى تجنب الاعتداء على آخر، بمعنى أن شن الحرب ضد آخر هو من ضمن التركيب البيولوجي للبشر. هناك دوامة من العنف يشرّعها ويعززها الإيمان، أو التقييم المعرفي للعنف القائل إن العنف تعبير ضروري عن الغضب، الذي يُفسر بأنه عدوان، أو أنه دافع فطري للسيطرة على ما هو فطري أو تدميره، بوصفه «إرادة قوة» شجاعة.

يتضمن الإيمان بعنف الغضب خطأ في التصنيف بين الغضب كانفعال والغضب كسلوك. فكيفية التعبير عن العنف تعتمد على القيم والمعتقدات الاجتماعية، التي يُفسَّر من خلالها معنى الانفعال والسلوك، الذي يعبر عنه. والتعبير عن الغضب يعتمد على توقعات السلوك الاجتماعية، وعلى السماح بذلك السلوك. يتكيف الانفعال والتعبير عنه اجتماعيا. وتبعا لهذه النظرة، لا يوجد خط سببي مباشر من الدافع إلى السلوك، الذي يكوّن الدافع العكسي. بل إن الدافع هو شبكة تعطي الأولوية للإثارة العاطفية، والتقييمات العكسية، والمغزى الرمزي، والمعتقدات المعتمدة، والسلوك المتبنى اجتماعيا.

إن تطوير مفردات عملية لخطاب العنف يمكن أن يقدم تعريفا عاما للأعمال العدوانية بأنها سلوك ينتج منه أذى شخصي وتدمير جسدي [٢٧]. لقد جرى تعريف العنف الاجتماعي بأنه هجوم على فرد أو على ملكيته/ملكيتها لمجرد انتساب الفرد إلى فئة اجتماعية [٢٨]. تصوّر هذه التعاريف العنف بأنه أعمال تسبب الأذى المادي، وبأنها متعمّدة، ولها تأثيرات مباشرة. ويمكن اعتبار الأعمال التدميرية والقسرية الأخرى استخداما لأنواع من القوة، التي تمنع حرية الفعل، أو الحركة العادية، أو أنها تكبت الأفراد من خلال التهديد بالعنف. اعتُبرت التهديدات اللفظية غير عنيفة، لكنها عدوانية، بوصفها محاولات لتدمير سمعة الفرد أو تقويض علاقات الأفراد مع غيرهم من بني البشر. فالعنف المرتكب بحق النساء والأطفال يتضمن الإساءة اللفظية والجسدية [٢٩].

وتوجد ثلاثة عناصر للتحقق من عدوانية أي عمل. أولا، تجري ملاحظة عمل ما، فقد يكون قسريا أو لا يكون. ثانيا، يجري استنتاج نية فعل الأذى. ثالثا، يُحكم على الفعل بأنه غير معياري. في هذه الحالة قد يوجه اللوم إلى الفاعل

ويُستهجن، أو ربما يتعرض للعقاب [٣٠]. وفي هذا الإطار يُراقب السلوك، ويُستنتَج الدافع، ويطلَق الحكم الأخلاقي. وكي نقوم بتمييز أكثر تحديدا بين العنف والعدوان، يمكننا أن نفرّق بين سلوك «العنف» «والأعمال التدميرية الاجتماعية» من جهة ودافع «العدوان» [٣١] من جهة أخرى. كما يجب التمييز بين نية العدوان وانفعال الغضب، فقد تكون النية الإرادية الملاحظة للقيام بعمل عدواني آلية دفاع معينة ضد أحداث بغيضة حرّضها الغضب كي تمنع أو توقف الأذى أو الألم، كما هي الحال في اضطراب ضغط عقب الصدمة.

التحريم الاجتماعي

تسعى المقولة لصالح «العدوان الفطري» إلى تبرير السلوك العنيف، وتقترح التحريم الاجتماعي وسيلةً سيطرة على الأفراد العدوانيين. وينعكس الجدال بشأن العدوان المرتبط بالتاريخ العرقي، وبالتالي المرتبط بتطور الفرد، في نظرية الغرائز عند فرويد والحاجة للسيطرة عليها بالوسائل الاجتماعية. سيُطوّر هذا النقاش بشكل أكمل في الفصل الرابع.

تظهر في وصية فرويد ضد الفرد الحاجة إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية عبر توضيح «متطلبات مثالية معينة لديه» «وما هو متحضر عموما» لدى الجماعة:

> من دون هذا الضبط، تصبح العلاقات خاضعة لإرادة الفرد الاعتباطية: أي إن الرجل الأقوى جسديا يقررها بما ينسجم مع مصالحه ودوافعه الغرائزية... عموما، وتصبح الحياة البشرية ممكنة فقط عندما تجتمع الأغلبية، التي هي أقوى من أي شخص منعزل، وتبقى متحدة ضد الأفراد المنعزلين. عندئذٍ تُنصّب قوة الجماعة، بوصفها «محقة» مقابل قوة الفرد، التي تُدان بوصفها «قوة متوحشة»... يجب أن تكون المحصلة النهائية حكم القانون... الذي أسهم فيه الجميع من خلال التضحية بغرائزهم، الذي لا يدع أحدا... تحت رحمة القوة العمياء [٣٢].

يزعم فرويد «أن الحقيقة الكامنة وراء كل هذا » هي أن «الرجال ليسوا مخلوقات لطيفة تريد أن يحبها الآخرون» [٣٣]، بل إنهم يمتلكون «قسطا كبيرا من العدوانية»، بحيث يصبح الجار، بالنسبة إليهم، ليس مجرد مساعد أو أداة

جنسية محتملة فقط، وإنما هو، أيضا، شخص يحاول أن «يشبع عدوانيتهم عليه»، وذلك باستغلاله جنسيا، واقتصاديا، وحجز أملاكه، وإذلاله وإيلامه، وتعذيبه، والتفكير «بقتله.» إن ضبط العنف الفردي الطبيعي ضروري، بالنسبة إلى فرويد، لكن ذلك متعذر من دون الحضارة ووسائل تحريمها الاجتماعية عبر التهيئة الاجتماعية والمؤسسات.

يفترض أناتول رابوبورت Anatol Rapoport أن صدمة الحرب العالمية الأولى هي التي ألهمت فكرة العدوان عند فرويد. «فالإيمان بالتطور، أي في نضج الحضارة المستمر مع التزامها باللطف ومقتها للوحشية، حطمته أربعة أعوام من المذابح الحمقاء. إذ كان نشوب الحرب منسجما مع فكرة تفيد بتفجر مفاجئ لدافع تدمير كامن [٣٤]. وهكذا يفصح فرويد عن تطور العنف، العدوان الفطري، والعداء عند البشر، خاصة لدى الرجال. وكما سنرى، إن غياب الفهم الأساسي في الثقافة الغربية للصدمة عند الفرد، والآخر، والجماعة، هو الذي أفسح المجال أمام تفسيرات تصف العنف فطريا وأمام فقدان مصادر الشفاء من الصدمة ومنعها.

لقد عدّل عالم النفس الإنساني إبراهام ماسلو Abraham Maslow الدافع العدواني من عدوان مؤذٍ إلى عدوان إصراري بوصفه «نقمة مبررة أخلاقيا» أو «توق إلى العدالة» أو «إثبات ذات صحي» [٣٥]. بالتالي، جرى إعطاء اسم مختلف لدافع العدوان ذاته؛ حتى إنه جرى تخفيض الصفات المؤكدة للحياة لتصبح عنفا جوهريا. وبالفعل، إن إعطاء اسم مختلف لما يبدو العدوان العنيف ذاته هو بالتالي، على نحو جدلي، تحريم أو تحويل دافع الاعتداء إلى شكل مقبول، إلى قناع للدافع الأساسي ذاته [٣٦].

يتبع عمل كونراد لورينزو Konrad Lorenzo حول العدوان نظرية الغرائز الفرويدية. إن الذي يفرض على الناس العاقلين أن يتصرفوا بشكل غير معقول، بالنسبة إلى لورينزو، هو القوانين السائدة في «السلوك الغرائزي المتبنى تطوريا،» والمستمد من دراسة الغرائز عند الحيوانات [٣٧]. لكن مونتاغو يناقض التشبيهية الغامضة عند لورينزو بالقول إنه باستثناء «ردود الفعل الغرائزية عند الرضع، الناجمة عن انسحابات الدعم المفاجئة، وعن

الأصوات العالية المفاجئة، فإن الكائن البشري عديم الغرائز كلية» [٣٨]. ويصبح «دافع العدوان» خطيرا جدا إذا ما اتسمت كل الغرائز «بالعفوية،» وكان الناس مبرمجين وراثيا.

وتبعا لمونتاغو، يدّعي لورينزو «أن الجماعات المعادية المتجاورة» كانت هدفا لعدوان مبرمج تطوريا يجب السيطرة عليه بوساطة «أخلاقية مسؤولة.» يصر مونتاغو على عدم وجود دليل على العداء بين الجماعات البشرية الأولى المتجاورة؛ ويعنّف لورينزو بإعلانه عن عدم وجود دليل يظهر أن التعلم والتجربة يؤثران في نشوء العدوان في تاريخ الفرد والجماعة معا. فالتعديلات في تطور الفرد تؤثر في التعديلات في جماعة النوع. على سبيل المثال، إن عدم مكافأة العدوان وإظهاره سلوكا غير مكافأ، جعل العدوان في حده الأدنى أو غير موجود عند الهنود الهوبيين والزونيين [٣٩].

النظرية العصبية

لو مضينا أبعد في نقاشنا لأساس العدوان البيولوجي يمكننا هنا أن نشمل وجهة نظر بيولوجيا الجملة العصبية. ينعكس في النظرية العصبية تأثير التجربة والتعلم، أو الاستجابة الملائمة المتكيفة مع ظروف متقلبة في تطور الفرد والجماعة. فالتغيرات في ظروف البيئة الخارجية تتناسق مع تغيرات في التطور العصبي الداخلي. وتطور الفرد العصبي والجسدي يعتمد على البيئة أو المحيط الذي يحصل فيه التطور.

إن العلاقات بين الأعصاب والخلايا المتصلة بها (الخلايا التُرسيّة) في الجسم، أو بشكل أبسط الجهاز العصبي، يعتمد بعضها على بعض وليست محددة. لذلك تستمر نماذج الارتباطات في سن النضج بوساطة التفاعلات المستمرة مع الخلايا التُرسيّة. ويظهر إمكان مستمر للتغيير نظرا إلى أن التشويش التجريبي يمكن أن يبدل نماذج الارتباط في سن النضج. ومن المعتقد أن الهدف الرئيسي للتكيف العصبي هو ترميز التجربة. لكن، التغير في الجهاز العصبي ضروري لسبب آخر وهو أن الجسم، مثل البيئة الخارجية، يتبدل بشكل مستمر. ولكي يراقب الجهاز العصبي الجسم، الذي يتبدل في الحجم والشكل معا، يجب عليه أن يتغير أيضا [٤٠].

ليست التغييرات في الجهاز العصبي متشابهة لدى أعضاء النوع الواحد. فقد أظهرت الدراسات التي أُجريت لتقييم التقلّب الاعتيادي في العقل البشري اختلافات جوهرية في ترتيب الوظائف ذاتها بين الأفراد. وهكذا فإن حجم الجهاز العصبي وترتيبه ليسا متشابهين لدى أفراد مختلفين من النوع ذاته [٤١].

من الناحية التقليدية، ركزّت الدراسات التي تُعنى بفهم كيفية تعديل السلوك بوساطة التجربة والتعلم على الكيفية، التي يؤثر فيها النشاط العصبي تشريحيا على الدورات المستقرة. هذه هي الرؤية «الوثيقة الصلة» بالارتباطات العصبية. هنا تصبح الارتباطات العصبية في الجهاز العصبي ثابتة «وتدل» الجسد إلى طريقة الاستجابة للمحرضات. لكن قد يكون معقولا ترميز التجربة بتحويل ترتيب الارتباطات العصبية ذاتها، وذلك بالنسبة إلى بعض أنواع التعلم، أي التغيرات في السلوك التي تتطوّر ببطء وتستمر طويلا [٤٢]. ولهذا يتشكل العقل من خلال معلومات تأتي من الجسم، وبالتالي فهو جزء منه.

يجري الحفاظ بشكل نشط على الارتباطات العصبية في الجهاز العصبي الناضج [٤٣]، وتنشأ في أثناء التطور والمحافظة الناضجة فروع ونقاط اشتباك عصبية بالتزامن، كما يبدو، مع إزالة بعض من تلك الموجودة مسبقا. فالخلايا التُرسيّة تتنافس في شرح الإشارات العصبية التي تستدعي «حساسية انتقائية» نحوها من الأعصاب، وتظهر تحولا في الارتباط العصبي من خلال التكيف مع الحاجات المتغيرة للخلايا التُرسيّة.

لا تعكس هذه الإعادة المتقلبة لتنظيم الارتباط العصبي «مبدأ داروينيا مجردا، وإنما تعكس تأقلم الفروع العصبية وارتباطاتها، التي تتطلبها التغييرات في التطور والمحافظة البدنية [٤٤]. إن دليل التطور العصبي والليونة المستمرة في الاستجابات الفردية والتأقلم مع التغييرات الداخلية والخارجية يظهر أن الرؤية القائلة إن تطور الكائن الفرد يُعيد قولبة تاريخ النوع البشري هي نظرية خاطئة [٤٥]. إن المجال مفتوح أمام خطاب سلوك عدواني، بوصفه سمة بيولوجية مكتسبة في الأداء الإنساني نتيجة لسلوك مكتسب أو متأقلم يُحافظ عليه بوصفه سلوكا اجتماعيا مقبولا في مواجهة ظروف متغيرة أو متقلبة.

وبالعودة إلى مونتاغو، فإنه نظرا إلى مقدرة التعلم المتطورة جدا لدى البشر، يجب أن يتعلم الإنسان أن يكون إنسانيا من خلال الثقافة، «فالأمور المكتسبة المدانة» من فساد فطري، وعدوان مبرمج، و«الوحش» والحيوان المفترس، بوصفها قتلة متوحشين، هي تراكيب من صنع الإنسان تهدف إلى تسهيل فهم العدوان وقبوله. كل هذه الأمور، بالنسبة إلى مونتاغو، هي انحرافات عن مصادر العدوان الحقيقية، وبالتحديد إنها قيم خاطئة ومتناقضة يحاول الناس من خلالها أن يعيشوا في عالم مضطرب [٤٦]. وكما سنرى، إن أحد هذه القيم المتناقضة هو الطلب من الناس الضعفاء أن يكونوا أبطالا لا يُقهرون.

نحتاج كي نستقصي ما قد تكون قيما خاطئة ومتناقضة حول العنف أن نتحول من خطاب حول الدوافع الفطرية العنيفة ذات النشوء التطوري إلى خطاب حول السلوك العدواني المكتسب. ما الذي يتضمنه اكتساب العدوان؟ وكيف نتعلم أن نصبح عدوانيين؟

الرمز والاعتقاد

يتأقلم الكائن البشري، بوصفه كائنا بيولوجيا، باستمرار مع التغيرات في البيئة. يشتمل تفسير التأقلم أو التجربة، أيضا، على أنظمة فكرية وعاطفية متشابكة مع الجهاز الكيميائي والعصبي للكائن الحي. ويفرّق الإدراج والإقصاء الانتقائي لبعض المعلومات من المعالجة بين المعلومات القابلة أو غير القابلة للإدراك، وذلك تبعا لحاجات الشخص ضمن وضع بيئي معين.

تُختزن التجربة الفكرية بوساطة صور التجربة أو رموزها؛ فالرموز هي تشفير، وتسمية، وتصنيف للتجربة (الأفكار، والانفعالات، والرغبات، والاستجابات الحاصلة فكريا) في صور الذاكرة، التي تقوم بوظيفة نماذج سلوك محتمل، حيث نحتفظ بتفسيرنا لتجاربنا في تداعيات رمزية. «ومن الصعب تفسير سيطرة الرموز الكاسحة علينا ما لم نتعلمها بالتزامن مع التجارب العاطفية القوية» [٤٧].

يصبح التمثيل الرمزي الذي يحدد التجربة مركزيا في تشكيل تخمينات الواقع أو المعتقدات من خلال الوعي والمحاكمة العقلية. وتتنوع المعتقدات والتخمينات بشأن العنف تبعا للزمان، والمكان، والسياق. فالخطط التأملية وأنماط التفكير، التي ينظّم الشخص بوساطتها تجربته ويفسّرها، تشتمل على المعتقدات والتخمينات [٤٨].

تتكون المعتقدات، بوصفها تقييمات للواقع، بوساطة التصوير الرمزي ومبدأ الحكم الانتقائي، أو السلطة، وأنظمة الوعي العاطفية، والكيميائية العصبية. وترتبط المعتقدات بتقييمات، أو تقويمات النتائج المرجوة، التي يمكن أن توجه السلوك. فالقدرة على التمييز بين المعلومات المقبولة وغير المقبولة بالنسبة إلى الاندماج في الخطة الفكرية هو قرار السلطة، التي تصنف المعلومات أو تسميها.

تشتمل عملية التسمية واللغة على تاريخ من انتقاء الكلمات وخلقها بهدف تفسير الظروف المتغيرة لإفساح المجال للتكيف والتأقلم مع الأحداث الداخلية/الخارجية. إن هذا هو تاريخ تطور الفرد اللغوي أو نموه. وهكذا فإن التسمية، أو الطبيعة الرمزية، هي عملية انفتاح مزدوجة على سمة الواقع المتغير غير المحدودة وعلى عملية تأسيس اختيار أو تقييم محدود لمعلومات تندمج في خطة معتقدات فكرية (يمكن دمجها في معتقدات واعية أو «إغفالها انتقائيا» وتخزينها على مستوى غير واع).

إن اللغة اجتماعية أساسا لأنها تجسد الإشارات المتفق عليها، التي يتفاهم المشاركون من خلالها. وبالتالي فالسؤال من أو ما الذي تدل عليه؟ أو ما المدلول؟ هو سؤال أقل أهمية من الاعتراف أن العلامة تدل على شيء ما. وهكذا فالتسمية أو الدلالة، بوصفها مجازا أو رمزا، هي بحكم طبيعتها وصلية أو اجتماعية، بوصفها اتصالا.

إن الرموز هي مواضع انتقاء تاريخي للأسماء، أو هي تصورات خيالية بين التجربة والواقع قد تُستمد من التجربة مباشرة أو من التعلم بالإنابة. فالتعلم بالإنابة أو بالمراقبة يمكن أن يحصل من خلال مشاهدة سلوك الآخرين وعبر نتائجه عليهم. يجري اختصار هذه المعرفة المكتسبة من خلال التعلم بالمراقبة. إن المعرفة المكتسبة هي اكتساب سلطة خارجية، مثل الحصول على المبتغى بشكل مقبول، مثلما تتضمنه مراقبة خطة الآخر الفكرية وتصرفه، أو تصويرها الرمزي، أو اختيارها سلوكا مناسبا.

يتحدد السلوك بالتقييم الفكري، وبأنماط الاستجابة المكتسبة من التجربة المباشرة أو غير المباشرة في مواجهة العالم. وهو محكوم، أيضا، بفعالية نسبية لتلك الأنماط في نسيج العلاقات الاجتماعية وفي توقعات القبول، أو التحمل، أو الثمن الاجتماعي. توضع الذات، بوصفها وصلية،

ضمن سياق رمزي لغوي، من الدوافع الاجتماعية في علاقات التصرف البيشخصية، بدلا من تحريضها بعوامل نفسية داخلية، مثل الغرائز، ومركز العقل، أو ما يُسمى بالطاقة العدوانية، التي تؤثر في ما نصنفه بالدافع العدواني والسلوك العنيف.

إن منظومة الاعتقاد الفكرية - بما فيها أحكام القيمة، والتاريخ الشخصي، وتوقعات النتائج المرتقبة - تضع الذات، بوصفها مُحَرضة اجتماعيا، ضمن سياق من السلوك المقبول وغير المقبول. يتوجه الدافع الاجتماعي بوساطة قبول السلطة المتضمنة في نماذج ورموز سائدة في ثقافة ما عبر الخطاب الثقافي القادر على إعطاء أسماء للسلوك، والقادر على تحديد معايير التنوع السلوكي المقبول وغير المقبول في المجتمع. الآن وقد وُضعت الذات في سياقها، بوصفها ذاتا مُحَرضة اجتماعيا، فسوف يُناقش موضوع العدوان ضمن هذا النموذج.

العدوان المكتسب

أظهرت البحوث التي أُجريت على الحيوانات أن هناك بنى تحت القشرة (مراكز عصبية تحت القشرة الدماغية للمخ)، وبشكل أساسي جهاز الوطاء والجهاز الحوفي. يعمل هذان الجهازان كآليتي جملة عصبية تتوسطان السلوك العدواني، ويجري تحريضهما انتقائيا والسيطرة عليهما بالمعالجة المركزية للتحريض البيئي [٤٩]. كما تؤثر عوامل التعلم الاجتماعي في أنواع الاستجابات، التي من المحتمل أن يجري تحريضها بإثارة البنية العصبية ذاتها:

> إن التحريض الوطائي (*) لسعدان يهيمن في مستعمرة دفعه لمهاجمة الذكور الأدنى منه من دون الإناث، التي تربطه معهن علاقات ودودة. وعلى العكس من ذلك، أثار التحريض الوطائي خضوعا لدى نسناسة عند احتلالها موقعا هرميا منخفضا، لكن عدوانيتها ازدادت تجاه من هم أدنى منها مع ارتفاع مكانتها الاجتماعية عبر تغيير العضوية في المستعمرة. وهكذا أدى التحريض الكهربائي للموقع التشريحي ذاته إلى سلوك مختلف تماما تحت ظروف اجتماعية مختلفة [٥٠].

(*) من الوطاء، أي تحت المهاد، أو تحت السرير البصري في الدماغ المتوسط [المترجم].

يظهر العدوان عند معظم الحيوانات في قالب طقوس عروض تهديد، وإذعان، واسترضاء، يُستثنى منها البشر [٥١]. مع ذلك، لا يحل البشر صراعهم عبر العرض الطقوسي. إن الغياب الظاهر للوازع الفطري لدى البشر يترك مهمة ضبط الصراع إلى مصادقة السلطة والعرف الاجتماعيين [٥٢]. فيجب أن تكون بيئة البشر الاجتماعية مركز التحريات بشأن العدوان البشري، وليس الاستنتاجات من السلوك الحيواني.

تركز الجدال بين العدوان الطبيعي والمكتسب مع بداية السبعينيات من القرن العشرين في كتاب العنف والدماغ لفيرنون مارك Vernon Mark وفرانك إيرفين Frank Ervin، الذي دعا إلى فحص اجتماعي قسري لـ«عتبات العنف.» يجري تحديد أولئك الذين لم يجتازوا الاختبار، ويُمنعون من إيقاع «أذى» في المجتمع. كانت الجراحة النفسية أو ما يُعرف «بالجراحة الفصية» أحد أساليب المنع، حسبما جرى تصويرها في رواية كين كيسي Ken Kesey طار شخص فوق عش الوقواق».

في كتاب العنف والدماغ يُعبّر بوضوح عن رؤية عضوية للاختلال الوظيفي العقلي بلغة الدماغ «المشدود» كأداة سلوك. إن «أي فعل أو حالة وجود (أي السلوك أو التفكير) هو انعكاس لنمط معين من تنظيم معقد لدورات الدماغ» [٥٣]. كان العنف الفردي علامة على اضطراب في الآليات، التي تتحكم بالسلوك العنيف. وقد يكون الاضطراب راجعا إلى مرض في الدماغ التكويني والمكتسب معا (ضربة على الرأس).

يمكن أن يكون الأشخاص، الذين يظهرون علامات اضطراب أو فقدان سيطرة ميالين إلى الأعمال العنيفة أو يمتلكون «عتبات عنف منخفضة» [٥٤]. وبالنظر إلى هذه الاحتمالات ادعى الكاتبان أنه «من الضروري» تحديد أولئك الأشخاص ذوي الأدمغة القاصرة، بحيث يمكن علاجهم، وبالتالي يمكن «منع» عنفهم [٥٥]. إن تحديد الفرد العنيف وضبطه يعكس الادعاء القائل بأن «تعلم الناس التحكم المناسب بدوافعهم هو شرط مسبق لكل حياة مشتركة متحضرة» [٥٦].

لقد أثار اقتراح منع العنف بوساطة ضبط السلوك الفردي سلسلة متلاحقة من الردود. ادعى بعض النقاد أن الطب النفسي أصبح قوة سياسية عبر إخفائه الصراع الاجتماعي بوصفه «مرضا»، وتبريره الإكراه بوصفه «معالجة».

وقد جادل آخرون بأن الزعم بكون العنف يصدر عن دماغ الفرد هو زعم مريب بسبب «الطبيعة الاجتماعية أساسا {أو اللااجتماعية} للأعمال الهجومية العنيفة» (٥٧). فالعنف يشير إلى «الصفقة السلوكية، التي يقوم بموجبها شخص بممارسة عمل ضد شخص أو {شيء} آخر {يعده المتلقي أو الآخرون} مؤذيا وغير مبرر» (٥٨). ويحصل العنف ضمن سياق اجتماعي من التفاعل والتسمية، إذ يصبح الفاعل «العنيف» أحد المشاركين. ولهذا فإن السياق، المتضمن الشخص أو الشيء الموجه إليه العمل، هو «أيضا تعبير عن الدماغ الفاعل للشخص الذي يقوم بالفعل... {وبالتالي} فإن هذا الفعل... يشتمل على أكثر من التعبير عن دماغ معين» (٥٩). إذ لا يمكن اختصار العنف بخاصية أو عملية محددة في فرد معين فقط، إذ لا يوجد أساس مسبق لتمركز سبب السلوك العنيف ضمن دماغ شخص ما «محدد {من قبل شخص آخر} بأنه يعبر عن سلوك عدواني شاذ» (٦٠).

إن الاضطراب بوصفه كيانا (دافعا) «مقيما» في الفرد هو، إلى حد ما، علاقة مع شيء «يعيّن» ويقوّم سلوك/جسد الشخص في سياق اجتماعي. من الواضح أن «القوة على التحليل ـ إعطاء أسماء ـ للسلوك الإشكالي «هي سمة واحدة من القوة على تحديد أو «تعريف التنوع السلوكي المسموح به في المجتمع» (٦١). فمثل قوة التصنيف والمقدرة على فرض التعاريف هذه هي «محك السيطرة الاجتماعية.» بهذا المعنى إن «الفرد العنيف» ليس كيانا بيولوجيا متفردا، وإنما هو بناء اجتماعي تاريخي لتعريفات العنف التي تحدد السلوك» (٦٢).

وإذا اعتبرنا أن هناك سلوكا عنيفا ذا صلة اجتماعية، عندها نعطي رأيا حول كيفية تصورنا لظاهرة العنف كحرب، وحول جميع المشاركين فيها. وكي نطور هذه الفكرة أكثر، نقول إن القتال، من وجهة نظر العنف المكتسب، هو سلوك مكتسب يعتمد على مبدأ التعزيز (٦٣). فألم الهجوم يمكن أن يحرض القتال الدفاعي بألم، لكن «العدوان، الذي هو بالمعنى الحرفي هجوم غير مبرر، يمكن أن ينتج عن التدريب فقط» (٦٤).

لقد قابل إس. إل. مارشيل S. L. Marshall، وهو مؤرخ الحرب العالمية الثانية الرئيسي المعين، وأصبح فيما بعد جنرالا في الحرب الكورية، قابل مئات من سرايا المشاة وسط مسارح العمليات في أوروبا والمحيط الهادئ.

حيثُ أظهرت نتائج مقابلاته أن نسبة الجنود الذين أطلقوا النار على العدو لا تتعدى ١٥ في المائة. يمكن توقع أن ربع كتيبة مشاة فقط سوف يضربون في اشتباك مع العدو ما لم تفرض عليهم الظروف غير ذلك. يشتمل هذا الربع على القوات عالية التدريب، المتمرسة في الحملات العسكرية: «أقصد أن ٧٥ في المائة لن يطلقوا النار أو يستمروا في إطلاقها ضد العدو ومنشآته. يمكن أن يواجه هؤلاء الرجال الخطر لكنهم لن يقاتلوا» [٦٥]. ويصف مارشيل عدم إرادة القتل، وليس الخوف من القتل، في أثناء الحرب، التي التزم الجميع بها تقريبا. ويسوق دراسات نفسية حول تعب القتال وجدت أن خوف الفرد من قتله للآخرين، وليس من أن يُقتل، كان السبب الأكثر شيوعا في فشله في المعركة... ولهذا السبب من المعقول الاعتقاد أنه لا تزال لدى الفرد العادي والصحي عادة ـ الرجل الذي بإمكانه تحمل ضغط المعركة الجسدي والعقلي ـ مثل هذه المقاومة الداخلية غير المتحققة تجاه قتل أخيه الإنسان، أي أنه ما كان ليقتله طواعية لو كان لديه إمكان الإحجام عن هذه المسؤولية [٦٦].

كما أن وصف لي تشايلدرس Lee Childress، وهو عريف في كتيبة الهليكوبتر الهجومية ٢٠٦ في فو لواي، فيتنام، من يونيو ١٩٦٧ إلى مايو ١٩٦٨، يعطي رؤية مماثلة، ويتساءل عن الشرعية الأخلاقية للحرب المصادق عليها رسميا في خطاب التدنيس الذي يرافق الصراع والقتال: «عندما تصبح تحت النار لأول مرة تفكر اللعنة، كيف لهم أن يفعلوا ذلك لي؟ لو كان بإمكاني الحديث لأولئك البلهاء، الذين يطلقون النار عليّ لكنا تفاهمنا ولكان كل شيء على ما يرام. كان لدي شعور غامر أنني لو تمكنت من الحديث إلى أولئك الناس، لقلت لهم إنهم بالفعل مثلي، ولسنا نحن الذين نفعلها، بل هو نظام آخر، نحن فيه مجرد رهائن لهذا الأمر اللعين نتقاذف القاذورات بعضنا على بعض» [٦٧].

إن «عدم وجود مثل هذا الشيء، الذي يدعى غريزة القتال»، يدعم الزعم القائل إن السلوك العدواني هو سلوك مكتسب، وتبعا لهذه الرؤية فإن العدوان الناتج من التدريب يعني أن «الحافز على القتال يزداد مع النجاح، وأن الإحباط يقود إلى العدوان. ويمكن إرجاع كل تلك الأسباب الفسيولوجية إلى التحريض الخارجي» [٦٨].

إن دور التعلم في العنف يتضمن التمييز بين مفهومين، الاكتساب والعادة؛ بحيث يعتمد اكتساب سلوك القتال على عوامل كيميائية حيوية؛ أما عادة القتال فتعتمد على التعلم السابق، أي على تاريخ من القتال. إن أنماط القوة المحركة العدائية الموروثة قد تكون جزءا من تكوين الكائن السلوكي، لكن سواء أجرى التعبير عنها أم لا، فإن كيفية التعبير عنها، تعتمد على التعلم. هذا ما يؤيده الدليل الذي يُظهر أن «السلوك الهجومي لدى البشر لا يحدث قبل الكلام والمشي» (٦٩).

يقبل منظرو الغريزة الفكرة القائلة إن دافع العدوان أو غريزته تتبع تلقائيا، فتحدث سلوكا عدوانيا. لكن لا يوجد بعد مثل هذا النوع من الدافع الموروث (٧٠). من جهة أخرى، يقبل منظرو الغريزة فكرة تفترض بقاء الدافع العدواني المثار نشِطا إلى أن يجري تفريغه بنوع من العدوان (٧١). هنا يصبح العدوان نتيجة للإحباط الذي يحل محل الغريزة من حيث هي مصدر تنشيط. النظريتان متشابهتان جدا، إذ يمكن تفسير شيوع الإحباط بأنه وجود طاقة عدوانية زائدة لدى أشخاص يحتاجون إلى تفريغها.

يعد نود لارسن Knud Larsen لورينزو من بين المنظرين، الذين يدعمون مثل هذه «الخرافات الهيدروليكية.» المنطق كالتالي: تقدمت الإنجازات التكنولوجية بسرعة أكبر من الكوابح الفطرية، وبالتالي ضعفت فرصة الأشخاص للتخلص من الطاقة الزائدة. فيجب أن يجد البشر مخرجا أو فرصة «لتفريغ طاقتهم العدوانية» أو تنفيسا عبر الرياضة والنشاطات التنافسية الأخرى. يفترض هذا أن مستويات أدنى من العنف ستحصل بعد التفريغ نظرا إلى بقاء مستويات أدنى من الطاقة العدوانية. ويلاحظ لارسن أن هذا الافتراض يغفل إمكان أن النشاطات التنافسية يمكن أن تقوي عادة العدوان بدل من خفضها السلوك العدواني (٧٢).

وبالفعل، لقد وجدت دراسات مشاهدة التلفزيون العنيف أن التلفزيون العنيف يشجع العدوان، وأن الأشخاص العنيفين هم الأكثر انجذابا نحو البرامج العنيفة (٧٣). هذا يتناقض مع «نظرية التنفيس لدى وسائل الإعلام». إذ تظهر الأبحاث، التي تهدف إلى اختبار نظرية التنفيس، نتيجة معاكسة: «ينزع التنفيس والمشاركة بالإنابة إلى زيادة العدوان عوضا عن التخلص منه» (٧٤). إضافة إلى ذلك، هناك مصادر إثارة عاطفية مختلفة قد تزيد

عـدوانيـة الأشـخـاص ذوي الميل نحـو السلوك العـدواني [٧٥]. وهكذا إذا مـا اكتُسب السلوك العنيف فإن التعـرض لأحداث، ونشـاطات، أو نماذج رمـزية عنيفة يؤدي إلى تعلّم السلوك العنيف وإلى تعزيز مثل هذا السلوك أيضا.

لقد فقد عدوان الإحباط، أو نظرية الدافع، قيمته التفسيرية في ضوء البـرهان أن للإحبـاط آثارا مـختلفـة علـى السلوك» [٧٦]. فـالعدوان لا يتطلب الإحـبـاط. «إن إثارة الإحبـاط أو الغضب هو شـرط يسـهّل العـدوان وإن كـان شرطا غير ضروري لـه.» يضم الإحباط تنوعا كبيرا جدا من الشروط تتراوح من الهجوم الجسدي إلى الحرمان، ومن الهزيمة إلى التحرّش والإهانة.

يُعزى التراكم الظاهر «للطاقة العدوانية» إلى عتبة استجابة منخفضة. إن مستوى الإثارة المنخفض يولّد استجابة نظرا إلى عدم تحمل الشخص للإثارة. وقـد يغيـر تخـفيض عـتبـة الاسـتـجابة بوصفـه دالا على تغيـرات في حـالة الشخص الفيـزيولوجيـة. وربما توجد عتبـة ألم لا تحفّز المحرضات تحـتها هجومـا، بينما قد يثير الألم الزائد عن تلك الكثافة الدنيا سلوكا معاديا [٧٧]. فالمريض بنقص سكر الدم قد يعاني مشـاعـر متزايدة من التهيج والعـدوانيـة تزال بأخذ كوب من عصير البرتقـال من دون التعبيـر عن المشاعـر العدوانية. «إذ لا توجـد طاقـة عـدوانيـة تسـتـمـر في التـراكم، وليس هنـاك ضـرورة للمشاعر العدوانية» [٧٨].

هناك مـثـال آخر على تخفيض عتبة الاستجابة، وهو محاولة مساواة العدوان البيولوجي مع نقص السيروتونين. هذا تفسير مـلائم للعنف يُقدم في زمن العنف الاجتمـاعي الواسع الانتشـار، وفي أثناء هجرة تفتيـتيـة، كونيـة، متعددة الثقافة. وهو يشبـه نظرية «عتبة العنف،» التي قدمها مارك وأيرفين Mark and Ervin عـام ١٩٧٠ في إطار الصـراع، والاضطراب الاجتـمـاعي، الذي سببته حركة الحقوق المدنية، والاحتجاجات ضد المؤسسة الحاكمة، وضد حرب فيتنام، والحرب الباردة.

نظرية التعلم الاجتماعية

وفـقـا لنظرية التـعلم الاجـتمـاعـيـة، وعلى النقيض من نظرية العدوان - الإحبـاط، «تولّد الإثارة البغيضة حالة عامة من الإثارة العـاطفية، التي يمكنها تسهيل أي عدد من الاستجابات» [٧٩]. إن تحريض المرء بسبب شيء لا يحبه

يخلق إثارة عاطفية قد تحتوي على استجابات متنوعة. يعتمد السلوك الناتج على «كيفية تقويم مصدر الإثارة عقليا، وعلى أنماط الاستجابة المكتسبة لتحمل الضغط، وعلى الفعالية النسبية لهذه الأنماط» (٨٠).

يُغربل مصدر النفور عبر أحكام قيمة، وتاريخ شخصي، وتوقع نتائج مرجوة. قد يستجيب بعض الناس للأوضاع الكريهة بطلب المساعدة والدعم، ويستجيب آخرون بالانسحاب، وآخرون بجهود إنجاز إضافية، وبعضهم الآخر بتخدير النفس بوساطة المخدرات والكحول، والبعض الآخر عبر حل بنّاء للمشاكل. إن القوة النسبية لإثارة الغضب والخوف عاطفيا ضمن ظروف حزن وميول فعل مرافقة أو استجابات، تعتمد على الحالة المكانية وعلى التعلم المسبق (٨١).

وكي نتوسع في تفسير سياق الإثارة العاطفية، يجب من الناحية المنطقية، الشعور بالأحاسيس، بما فيها الأحاسيس المؤلمة. يصبح «موضع» الألم هو الحالة العامة المهددة وتوقع الألم: «فإذا أكد الناس أنهم يشعرون بالألم لا يمكننا أن نناقضهم. لأن المرء وحده في النهاية هو الذي يستطيع القول فيما إذا كان [هو أو هي] في حالة ألم أم لا» (٨٢).

تميز أليس ميللر Alice Miller بين العاطفة، التي يعانيها الفرد وبين العاطفة، التي يتفاداها، لأنها غير مقبولة، فتُمنع من التماهي والاندماج في مخزون عواطف الفرد. على سبيل المثال، «إن الكره شعور إنساني عاديّ، والعاطفة لم تقتل أي فرد أبدا» (٨٣). والغضب أو الكره هو بالنسبة إلى ميللر، استجابة عاطفية مناسبة للإساءة إلى الأطفال، واغتصاب النساء، وتعذيب الأبرياء. «فليس الكره الذي يعانيه الفرد هو الذي يؤدي إلى أعمال عنف» (٨٤). لكن الكره المرفوض والموضوع تحت اسم الأيديوجيا هو، بالنسبة إلى ميللر، الذي يؤدي إلى عنف يمكن تشريعه بوصفه مقبولا. تجادل ميللر من أجل تشريع مشاعر الغضب والكره الحقيقية جدا، والتعبير عنها، وإن كانت غير مقبولة من الناحية التقليدية، بدلا من مواجهة النتائج الغادرة الناجمة عن نكرانها. سوف تناقش في الفصل التالي العلاقة المهمة بين العنف والتشريع.

تصف إحدى النظريات العاطفة بأنها رد فعل فيزيولوجي يشتمل على نشاط تصنيف تفكيري أو على تحديد عاطفة كنوع معين طبقا لمعرفة مناسبة للظروف (٨٥). تتطلب العاطفة إحساسا فيسيولوجيا، وتقييما له، في وضع معين.

قد لا تستلزم العواطف «الزائلة» شعورا قابلا للاكتشاف في تلك اللحظة، كأن يُقال «لقد أحببتها لسنوات» أو «كنت خائفا أنه سيفعل ذلك.» فمن المهم التذكر أن النظرية تستوجب تحليلا سببيا. هنا تصبح العواطف «أحاسيس» غير قابلة للتحليل، ولا تتكون من رغبات، وسلوكيات، وإدراك الأمور، وهلمَّ جرًا.

جادل جون ديوي John Dewey من أجل تفسير سلوكي للعاطفة [٨٦]. فالسلوك العاطفي لا ينتج عن عاطفة موجودة أساسا. إذ يتحدد السلوك بحسب الحالة ويمكن شرحه بالإشارة إلى الأفعال التي كانت، ولا تزال مفيدة في التعامل مع الوضع. يوجد للعواطف ثلاثة عناصر: (١) عقلية، أو فكرة موضوع العاطفة، (٢) «إحساس»، (٣) نزعة نحو سلوك. وهكذا تصبح العاطفة متداخلة مع التاريخ الفردي للشخص ونزعاته السلوكية.

ليست العواطف مجرد شعور «داخلي»، مثل ألم الرأس. إن لديها مرجعية «خارجية» بالإشارة إلى وضع، أو شخص، أو أداة ما، أو حالة ما [٨٧]. وتصبح العواطف، في نظريات تقييم العاطفة، «هادفة،» بمعنى أنها موجهة نحو أهداف في العالم. إن العواطف أكثر من مجرد «أحاسيس» حول العالم، إنها طرق لوعي أمور في العالم.

من الناحية المنطقية، تستلزم العواطف، في نظريات العاطفة المعرفية، معتقدات فعلية وتقييمية معا، ولكل نوع من العاطفة مجموعة معتقدات نموذجية [٨٨]. تشكل الكلمات، التي تصف العاطفة، جزءا من مفردات التقويم مدحا ونقدا. فالقول إن المرء غاضب من أخته يعني أنه يعطي تقييما سلبيا لأخته. إنه حكم قيمة غير مباشر يستلزم آراء حقيقية حول السياق العاطفي.

إن ميزة النظرية المعرفية هي أنها مكّنت من تحليل عقلانية العواطف. فقد تكون عواطفنا «لا عقلانية» أو غير مناسبة للحالة الفعلية. «إذ إن العقل،» وليس العاطفة، هو الذي يجب شحنه باللاعقلانية. إن العواطف جزء من الظواهر «المعرفية» و«التقويمية،» التي تستلزم عقلانية بالمعنى الفيزيولوجي - أي المقدرة على استخدام المفاهيم وامتلاك الأسباب لما يفعله المرء ويشعر به. أما إذا كانت هذه الأسباب وجيهة فهذه مسألة أخرى [٨٩]. ومن هنا، فإن للعواطف أجزاء فيزيولوجية ومعرفية تعتمد في التعبير عن ذاتها على الحالة. دعونا الآن نتحول نحو الإثارة العاطفية والاستجابة السلوكية في سياق نظرية التعلم الاجتماعية.

توجد مجموعتان رئيسيتان من محرضات السلوك في نظرية التعلم الاجتماعية [٩٠]. هناك، أولا، المحرضات ذات الاعتماد البيولوجي، إذ ينتج السلوك بشكل رئيسي من معاناة آثار مؤلمة لمصادر إثارة بغيضة داخلية وخارجية. ثانيا، هناك المحرضات ذات الأساس المعرفي. إن القدرة على تمثيل نتائج مستقبلية في التفكير تسمح للأفراد أن يولّدوا محرضات السلوك الراهنة. قد تكون التوقعات الناتجة مادية (مؤلمة جسديا) أو حسية (ممتعة، جديدة، كريهة) أو اجتماعية (ردود فعل تقييمية إيجابية وسلبية). ويمكن أيضا أن يأخذ التحريض المعرفي شكل التحريض الذاتي، الذي يعمل من خلال تحديد الهدف والتقويمات الذاتية.

تحرّض الإثارة المؤلمة بعض الأعمال العدائية. فمعظم الحالات، التي تقود الناس إلى الاعتداء ـ مثل الإهانات أو التحديات الكلامية أو المعاملة غير العادلة ـ «تكتسب تلك القدرة المنشطة بوساطة تجارب التعلم» [٩١]. يتعلم الناس كره أناس آخرين أو مهاجمتهم إما عبر مواجهات مباشرة ومقيتة معهم، أو «عبر تجارب إنابة رمزية تستحضر الكره» [٩٢]. ونظرا إلى انتظام أحداث في المحيط، فإن «تلميحات سابقة ترمز إلى أحداث مستقبلية ونتائج محتملة لأعمال معينة. تولد مثل هذه الأحداث المنتظمة توقعات حول نتيجة أي عمل» [٩٣]. بالتالي، إن لهذه الانتظاميات في البيئة ما يعادلها في تكييف سلوك الفرد وتوقعاته.

أدت إثارة مركز ضبط الجسم (المركز العصبي ذي الصلة بالسلوك العدواني) في مثال مستعمرة النسناس، إلى سلوك مختلف تماما ضمن ظروف اجتماعية مختلفة. إن طريقة عمل أنظمة الفيزيولوجية العصبية داخليا تتوقف على المحرضات الخارجية، بحيث يمكن تنشيطها اجتماعيا للقيام بأنواع فعل. «تنشط الأنظمة البيولوجية لدى البشر بوساطة أحداث استفزازية خارجية وبوساطة التنشيط الخيالي» [٩٤]. وفقا لرؤية التعلم الاجتماعية، يوجد لدى الأشخاص آليات فيزيولوجيا عصبية (الجهاز الحوفي وجهاز مركز ضبط الجسم) تمكّنهم من السلوك بعدوانية، إلا أن إثارة هذه الآليات تعتمد على «التحريض وتخضع للسيطرة الفكرية».

صبية معزولون وأبطال مجروحون

لا تولد مع الناس أنماط جاهزة من السلوك العدواني. عليهم تعلمها [٩٥]. فأنماط السلوك الجديدة نتيجة مزيج من الهبة البيولوجية والتجربة. اختبر ليزلي روجرز Leslie Rogers من جامعة إنكلترا الجديدة في أستراليا الحجة القائلة إن عنف الذكور سببه زيادة في الهرمون الذكري [٩٦]. في تلك التجربة، أعطيت جروات من الفئران هرمونا ذكريا في الأيام الخمسة الأولى بعد الولادة. عند البلوغ أصبح سلوك الجروات أكثر ميلا إلى سلوك الفئران الذكور، وذا مستوى عالٍ من العدوانية. إلا أن سلوك الأمومة لدى إناث الفئران أظهر أنها تلحس المنطقة الشرجية/الجنسية لجراوي الفئران الذكور أكثر مما تفعل للإناث. فالأمهات تعرف من هم الذكور. وقد جرى طرح تساؤل عن سبب السلوك العدواني، أهو الهرمون الذكري أم اللحس؟ لاختبار ذلك، قام الباحثون باستخدام فرشاة لإثارة ما تعمله الفئران الأمهات للذكور الصغار، وذلك عبر إثارة اصطناعية لجروات الفئران في المنطقة الشرجية/الجنسية. أبدت الفئران الإناث الكبيرة سلوكا عدوانيا ذكريا، أيضا. لقد أدت إثارة بيئية خارجية إلى تغيير السلوك بشكل مشابه لما ينتج عن الهرمون.

يؤثر التكييف الاجتماعي في التوقعات والسلوك في أثناء التبادل بين الطفل والمعتني به. إن للوجه دورا أساسيا في المرحلة الأولى لنمو الطفل يتقدم على دور اللغة في التواصل بين الطفل وأهله [٩٧]. تكون الذاكرة لدى الأطفال الصغار بصرية، وحسية، وأيقونية على نحو كبير [٩٨]. فهذه هي «لغة التبادل البدني الجلية» بين الطفل والمعتني به، التي تكوّن أول فهم أساسي للعالم يتسم بالثقة الأساسية أو عدمها [٩٩]. تتكون الثقة الأساسية إذا ما نجح التفاوض البدني في الأخذ والعطاء بين الطفل والمعتني. يحقق الطفل وحدة بين العالمين الداخلي والخارجي بوصفهما كلا أساسيا وخيرا متبادلا بين الذات، والآخر، والجماعة (العالم). وإذا لم ينجح تفاوض التبادل، يعاني الطفل من ارتياب أساسي، يترافق مع حنق، وأوهام سيطرة، أو تدمير مصادر المتعة والوفرة، التي قد يُعاد إحياؤها في المراهقة.

يعتمد التبادل البدني عند الطفل على إشارات وجه المعتني به كي يقوم بالاستجابات العاطفية، التي تتناسب مع السلوك والتوقعات. هناك دليل على وجود سلوكيات وجهية خاصة بكل عاطفة من خمس فئات عاطفية على الأقل

(السعادة، والغضب، والمفاجأة، والحزن، والقرف). كما يوجد دليل على أن هذه العلاقات ثابتة في كل الثقافات. حيث تُعزى الاختلافات الثقافية في سلوكيات الوجه والانفعال إلى الظروف، التي تثير العاطفة، وإلى نتائج فعل العاطفة، وإلى قواعد الإظهار، التي تتحكم بسلوك الوجه وتديره ضمن أطر معينة، بالإضافة إلى المواقف تجاه الانفعال.

لقد استقصت إحدى الدراسات سمات الانفعال، التي يربطها الأطفال بكل جنس، حيث أُعطي لكل من الأولاد والفتيات صورتان كرتونيتان متشابهتان لأحد الحيوانات [١٠٠]. كان هناك اختلاف في الملامح الوجهية فقط للصورتين. كان أحد الوجهين غضبا وغير مبتسم، وكان الوجه الآخر مبتسما ولطيفا. سُئل الأطفال أي الصورتين هي للأب وأيهما للأم. بالنتيجة اختار الأطفال الوجه الغاضب بوصفه صورة «الأب» والوجه المبتسم بوصفه صورة «الأم.» سبق لهؤلاء الأطفال أن طوّروا في مرحلة مبكرة من العمر نماذج سمات عاطفية وتوقعات قياسية حول كل جنس.

تنعكس تلك التوقعات العاطفية لكل جنس في التبادلات البدنية بين الرضّع والمعتنين بهم. إذ يُعطى الأولاد نماذج تكيّف مشتركة في أثناء فترة نضجهم كي يصبحوا رجالا [١٠١]. فالتمتين «المتعمد للأولاد يبدأ بشكل عام مباشرة بعد الولادة. وتظهر مجموعة من الحالات المتصلة بالاحتكاك الإنساني والرضّع أن الأولاد الرضّع في أمريكا يتلقون مظاهر حنان من أمهاتهم أقل مما تتلقاه البنات، كما يلمسنهم بدرجة أقل» [١٠٢].

يمكن لذلك أن يؤثر في تطورهم العصبي. فالإثارة باللمسة اللطيفة هي عامل مهمٌّ في تحفيز نمو نسج الأعصاب وأغطيتها الواقية. إن المسالك العصبية للدماغ لا تزال قيد التشكيل في أثناء الستة عشر شهرا الأولى من الحياة. والفرق المثير في البراعة الكلامية بين الأولاد والفتيات قد يرجع إلى كيفية تلقين الرضّع اللغة، وإلى درجة الإثارة التي يتلقونها [١٠٣].

يُلمس الأولاد ويجري التحدث إليهم على نحو أقل من البنات. كما يُفطم الأولاد قبل البنات ويحرمون من المهدئات الطبيعية ومن دعم الجهاز المناعي لحليب الأم وراحة الثدي [١٠٤]. يتأخرون عن البنات في تطورهم ما بين أربعة إلى ستة أسابيع، إذ يحبون، ويجلسون، ويتكلمون لاحقا، ويميلون إلى البكاء أكثر في مرحلة الرضاعة.

إن أحد مضامين غياب تعزيز الاحتكاك هو أن الرجال يصبحون أكثر اضطرابا من النساء عند اللمس. وعلى الأرجح أن الأولاد يُحضَنون ووجوههم تتجه نحو الخارج، أي نحو العالم والناس الآخرين، في حين تُضم البنات إلى الداخل، نحو الأمن، والحنان، وراحة الوالدة [١٠٥]. يصبح الموقف الجماعي واضحا في لغة التبعيد الجسدية على اعتبار أنه من غير المتوقع أن يحتاج الأولاد الدرجة ذاتها من الرعاية، والأمان، والألفة، والحب، والدعم، التي تحتاجها البنات.

يجري تشجيع البنات على البقاء قريبات من الأم، ومقيدات، ومتطبعات، ومحميات، بينما يُدفع الأولاد كي يصبحوا أكثر استقلالية. فمن المرجّح أن تتلقى الفتيات استجابة إيجابية عند الصراخ طلبا للمساعدة أكثر من الأولاد. وإذا حصل للطفل أذى بسيط يسارع الأهل إلى مواساة البنات أكثر من الأولاد. جرى انتقاد هذه التباينات الجنسية في منح الرعاية على نحو دقيق باعتبارها تجعل الفتيات أكثر اتكالية.

يكمن الأثر السلبي لهذا التكيف بالنسبة إلى الأولاد في أنهم يصبحون مستقلين إلى درجة العزلة [١٠٦]. «فالأولاد يُدفعون إلى سلوك أكثر حسما، وعدوانية، وعدم اتكالية. كما يزيد الأب من تخصيصهم بألعاب أكثر بطولية من الناحية التقليدية ومخصصة للجنس الذكري» [١٠٧]. يعني ذلك أنهم لا يريدون أن يفعلوا أي شيء قد يجعلهم مخنثين أو شبيهين بالفتيات. «أن نصبح مخنثين يعني المجازفة بالموت، ولا يوجد أي خيار آخر أمامنا قابل للتطبيق».

يتعلم الأولاد أنه من المحبذ أن تمتلك البنات مشاعر. ويتعلمون أيضا أن إظهارهم للعواطف يقلق نظراءهم، وأهلهم، والمراهقين الآخرين. فالمشاعر ليست ذكرية. تتعزز ترنيمة الطفولة بشكل متكرر: «لا تكن طفلا. لا تبكِ عندما تتأذى. لا تنتحب. كن ولدا قويا الآن، وامسح تلك الدموع؛ الأولاد الكبار لا يبكون.» يلخص آرون كيبنس Aaron Kipnis مطلب أن يكون المرء ذكريا بقوله: «على الرجال أن يتألموا بمفردهم، وبصمت! إن هذا يجثم فوق رؤوسنا مثل لمسة سحر شريرة» [١٠٨].

قد ينتج عن ذلك رجال مستبدون، ومتبلدون، يغضبون سرا. بهذه الطريقة يتعلم الرجال أن يمارسوا غضبهم [١٠٩]. إن الرأس الرابط الجأش هو النموذج الذي يحتذى عند الرجال: احتفظ بهدوئك، هدّئ

نفسك، برّد أعصابك، تمالك نفسك، اضبط الموقف، لا تنفجر، تراجع، لا تضغط على نفسك. يوجّه هذا التكييف الرجال نحو عدم التعبير عن تجاربهم العاطفية القوية إلا في الحالات الإيجابية المرافقة للربح أو النصر، تجربة البطل. «فإذا أصبح الرجل غاضبا، يُعد ذلك كشفا مخجلا لعدم مقدرته أن يكون المنتصر... لأن العرف الذكري السائد يرى الغضب والدموع معا تعبيرات عن الفشل... إن غضبنا، على الأغلب، مجرد غطاء لبئر عميق من الأسى» (١١٠).

إن تهيئة الرجال لهذا الدور البطولي يجعلهم مستعدين لمحاولة إجهاد أجسادهم، وقلوبهم، وعقولهم إلى أقصى الحدود سعيا منهم إلى تحقيق بعض الرجولة، والإنتاجية النموذجية. إنهم يصبحون «أدوات نجاح،» كما يقول كيبنس. إن التسليم بهذا النموذج البطولي قد يُشعر المرء أنه «قوي ومنيع،» لكن «ثمن ذلك هو العزلة، والوحدة، والجهد الناتج عن المرض العقلي أو الجسدي، والأذى، والموت المبكر» (١١١).

يختلف العدوان وفقا للجنس نظرا إلى صلة الدور، الذي تلعبه العوامل البيولوجية المتصلة بالتكييف البيئي. فالعدوان عند الحيوانات يعتمد إلى درجة كبيرة على القوة الجسدية. أما لدى البشر فإن الإنشاء الخيالي للأسلحة واستخدامها يقللان من الاعتماد على الملكة البيولوجية للنجاح في القتال. إذ يستطيع رجل ضعيف يمتلك بندقية أن يصفي خصما أقوى جسديا. كما أن التنظيم الاجتماعي الإنساني يقلل من أهمية السمات البنيوية الداخلية للعدوان. فعلى المستوى الاجتماعي تنبع القوة العدوانية من العمل الجماعي المنظم.

إن التعلم بالإنابة أمر حاسم من أجل البقاء الفردي والجماعي. وإذا ما تعلمت الكائنات الاعتماد على التعلم من نتائج أعمالها فقط، فإن عدد الأخطاء القاتلة يقلل من عوائق البقاء. وكلما كانت الأخطاء أغلى كلما عظم الاعتماد على التعلم بالمشاهدة من النماذج المقتدرة (١١٢). ويمكن أن يكون للتجربة والخطأ نتائج مميتة، خاصة بالنسبة إلى العدوان. وتخفيفا لخطورة التجريب الفردي العالية، «يمكن أن يكوّن المرء تصورا عن كيفية تشكل السلوك، بوساطة مراقبة سلوك الآخرين العدواني، وفي مناسبات لاحقة، يمكن أن يصبح

التمثيل الرمزي دليل عمل» [١١٣]. بهذه الطريقة تصبح رمزية العنف الثقافية قادرة على التأثير في السلوك، وذلك من خلال تقديم تصورات رمزية للفعل.

ينقسم التعلم بالمراقبة إلى أربع عمليات متفرعة ومترابطة [١١٤]. أولا، إن عمليات الانتباه توجه استكشاف النشاطات المقبولة وتصورها. يلي التصورات الأولية هذه العملية الثانية، وهي تصوير السلوك المُشاهد بوساطة الذاكرة، لأن السلوك المشاهد يصبح طفيفا من دون ذكراه. فمن خلال ترميز مؤثرات محاكاة عابرة في صور، أو كلمات، أو أنماط رمزية أخرى، تتحول في تصور الذاكرة إلى مرشدات سلوك دائمة. تزداد القدرة على التعلم بالمراقبة مع تزايد المقدرة على ترميز التجربة. بعدها يجب تحويل هذه التصورات الرمزية إلى سلوكيات ملائمة. أما العملية الثالثة، وهي إنتاج المحرك، فتنظّم اندماج الأعمال الأساسية في نماذج استجابة جديدة.

تبين نظرية التعلم الاجتماعية الفرق المهم بين اكتساب سلوكيات يمكن أن تكون مدمرة ومؤذية والعوامل التي تحدد فيما إذا كان الأشخاص سوف يقومون بما تعلموه أم لا. إذ ليس كل سلوك مكتسب قابلا للتمثيل. يستطيع الأفراد اكتساب المقدرة على التصرف بعدوانية والمحافظة عليها، لكن قد يندر التعبير عن السلوك إذا لم يكن له قيمة وظيفية عندهم، أو إذا جرت المصادقة عليه بشكل سلبي. يطبّق الأفراد لاحقا ما كانوا تعلموه إذا حصلت ظروف وإثارة ملائمة. بالتالي فإن الحافز الرابع والعمليات التحريضية تنظّم تمثيل الاستجابات المكتسبة عبر الملاحظة.

يمكن اكتساب أنماط سلوك عدواني من ثلاثة مصادر رئيسية في الثقافة المعاصرة. المصدر الرئيسي هو العدوان، الذي يحاكي أفراد الأسرة ويتعزز بهم. فالعنف الأسري يعزز أنماط سلوك عدواني، كما يظهر في التشابه في ممارسات الإساءة إلى الأطفال عبر الأجيال [١١٥]. على سبيل المثال، عندما سُئل مغتصب مدان، لماذا، أجاب أن «الألم العظيم،» الذي تعانيه النساء عندما يغتصبهن كان «شعورا جيدا له،» وأضاف «أظن أن ذلك يعود إلى فترة طفولتي عندما كنت أرى أبي يفعل الشيء ذاته لوالدتي» [١١٦].

المصدر الثاني للعدوان المقلِّد هو الشبكة الاجتماعية التي تقع فيها العائلة. إن ثقافة التفاعل اليومي المتفرعة هي أرضية محاكاة مؤثرة. «لأن أعلى نسبة حدوث العدوان تحصل في الجماعات، التي تكثر فيها النماذج العدوانية، والتي تعد فيها البراعة العدوانية ميزة قيمة» (١١٧). فعلى سبيل المثال، في دراساتها للاغتصاب في المجتمعات القبلية، تستنتج بيغي ريفز ساندي Peggy Reeves Sanday أن العنف غير مبرمج بيولوجيا، لكنه وسيلة يقوم من خلالها الرجال المبرمجين اجتماعيا بارتكاب العنف في التعبير عن ذواتهم الاجتماعية. «إن الرجال المطبعين على احترام فضائل النمو وقداسة الحياة النسائية لا ينتهكون أعراض النساء» (١١٨).

والمصدر الثالث لمحاكاة التصرف العدواني هو وسائل الإعلام. كما سبق إيضاحه في مثال النتائج المناقضة في نظرية وسائل الإعلام التنفيسية، تظهر البحوث أن العنف التلفزيوني يعلّم أنماط سلوك عدوانية، ويغيّر قيود السلوك العدواني، ويقلل حساسية الناس نحو العنف ويعوّدهم عليه. إنه يتحكم بصور الناس عن الواقع الذي يؤثر في السلوك (١١٩). لأن ما تم هو فقط أن استبدلت بالزجاج الملون لكنائس العصور الوسطى الصور الرائعة لوسائل الإعلام، التي تؤدي وظيفة إرشادية موازية، أي تحكي قصة كل ذي قيمة في المجتمع.

القتال والهروب

إن الإحباط وإثارة الغضب، من منظور الغضب والسلوك العدواني، هو «شرط يُسهّل للعنف، وليس شرطا ضروريا له». تندرج تحت الإحباط شروط عدوان متنوعة جدا تتراوح ما بين الإيذاء الجسدي إلى الإهانة. وتشتمل العلاقة بين تجربة الغضب أو الإحباط العاطفية والسلوك الظاهر على تحليل لأصل المشاعر الغاضبة، والعوامل المسيطرة على السلوك الممارس.

هناك صنفان من المتغيرات يتخللان بين الحالة الموضوعية والفعل العدواني للفرد. أحد هذه المتغيرات هو انفعال الغضب. إذ يُعد الغضب البنية المحرّضة، التي تزيد من احتمال وقوع العدوان. يُعد الغضب ردا فطريا على اعتراض سبيل الهدف (١٢٠). والمتغير الثاني، هو تفسير الحالة. تشتمل هذه على توقعات مكتسبة اجتماعيا مثل حوافز العدوان العقابية، وثمن اجتماعي للسلوك العدواني.

يثبت ليونارد بيركاويتز Leonard Berkowitz أن أصل العدوان الغاضب هو في الأحداث الكريهة (١٢١). إذ يمكن أن تثير الأحداث الكريهة خوفا، وميلا إلى الهروب من حالة بغيضة أو تجنبها. ويمكنها أيضا أن تثير عدة ردود فعل قوة محركة معبرة واستجابات ذاكرة ترافق تجربة الغضب. وسواء كان الشخص المثار بإكراه عالما بشكل واعٍ بردود الفعل والاستجابات تلك أم لا، فإن ردود الفعل الداخلية هذه تولّد توجها لمهاجمة مصدر المقت المتصور. بكلام آخر، تثير الأحداث الكريهة استجابات قتال وهروب، وقد تترافق هذه الإثارات مع تجارب خوف وغضب انفعالية. إن العلم المسبق بظروف الحدث المقيت يحدد قوة تلك التجارب واتجاهات الفعل المصاحب. كما قد يؤثر العلم المسبق في تحريض الهجوم، بحيث إن الشخص المثار بإكراه يميل إلى إيذاء الهدف المناسب (١٢٢). هذه الظاهرة، التي توصف على نحو مختلف في النظريات الفلسفية والتحليل النفسي بأنها دافع تكرار عدواني، هي في خطاب نظرية الصدمة إعادة تمثيل تلقائية لذكريات صدمة غير محلولة ترافق اضطراب ضغط عقب الصدمة.

اضطراب ضغط عقب الصدمة

إن اضطراب ضغط عقب الصدمة مثال معاكس لاستجابة العدوان «الغاضبة» ضمن حالة مقيتة. قد ينجم عن عدم انتظام مزمن للوظيفة العصبية عمل صدمي مقيت ومنفلت يحرّض دافع الهروب والقتال (١٢٣). فعدد كبير من المحاربين، وضحايا الاغتصاب، وضحايا الإساءات الجنسية، والناجين من الحوادث المأساوية، يعانون اضطراب ضغط عقب الصدمة (١٢٤).

إن الأحداث الصدمية ذات آثار أساسية على تكوينات الذات النفسية، وعلى أنظمة الارتباط والمعنى، التي تربط الفرد بالجماعة (١٢٥). تدمر هذه الآثار افتراضات الثقة الجوهرية لدى الضحية حول الأمان في العالم، أي القيمة الإيجابية للنفس، ونظام الخلق الهادف (١٢٦). ويعاني ضحايا الصدمة ضررا للذات متمثلا في انتهاء استقلاليتها وانتهاك حرمتها الجسدية الأساسية، كما ينشأ عندهم ازدراء للاستقلالية والكرامة يتضاعف مع الخجل والشك (١٢٧).

تتألف ردود الفعل النفسية للصدمة من تفاعل مفرط (ردود فعل الهلع، وفورات الغضب المتفجرة) وذكريات الصدمة التطفلية (الاسترجاع والكوابيس)، التي تتناوب مع تخدير نفسي تعويضي، وتقييد العمل العاطفي والاجتماعي، وفقدان الحس بالسيطرة على مصير المرء. يُعرّف الضاغط الصدمي بأنه منبه مقيت يحشد شعورا كبيرا بالألم، بحيث يطغى على آليات التكييف النفسية، وبالتالي تبدأ الاستجابات التبادلية من إفراط التفاعل ونقصه [١٢٨].

قد تكون الصدمة الفعلية وجيزة جدا، إلا أنها تؤدي إلى اضطرابات طويلة الأجل، وأحيانا تستمر مدى الحياة. إن استحضار الصدمة الفعلية قد يضعف ويحصل على شكل آثار ذاكرة، مثل استرجاع، وكوابيس، أو صور تطفلية. قد تستمر سمات الاستجابة الصدمية، مثل فقدان الثقة أو الإثارة المفرطة، أو تعود وتظهر بعد حادث ضاغط منفصل، أو من دون أي تحريض على ما يبدو. ويشير اضطراب ضغط عقب الصدمة إلى أن الاستجابات العصبية السلوكية الطويلة الأجل، والذكريات تتشكل كجزء من الاستجابة الصدمية، وذلك على النقيض من أفكار، ونماذج الاستجابة للحياة اليومية السهلة النسيان [١٢٩].

تصبح مقدرة الضاغط على إحداث حالة من العجز ضرورية كي يمتلك قدرته على إيقاع الأذى [١٣٠]. يبدو أن استجابة الضاغط الحتمية، أو نموذج العجز المكتسب نموذجا نفيسا لدراسة التفاعل بين البيولوجيا والسلوك في الاضطرابات الصدمية. فقد أظهرت الدراسات على الحيوانات المعرّضة لمؤثرات حتمية، مقيتة، وقاسية أو متكررة، أن التعرّض لضاغط حتمي يحدث استجابة إنذار أولية، يتبعها حالات إنذار مشروطة، وردة فعل مبالغ فيها على ضواغط سبق تحملها.

إن الأعراض السلبية لاضطراب ضغط عقب الصدمة، مثل التركيز الضعيف، وفقدان الاهتمام بالناس وبالنشاطات، والتخلف الحركي النفسي، تشبه التحولات السلوكية السلبية الموجودة في التعرض للضاغط الحتمي. وقد تنتج بعض أعراض اضطرابات ضغط عقب الصدمة عن اضطرابات تحريض أنظمة الاتزان البدني، والأنظمة العصبية، وليس كاستجابات مكتسبة محددة الهدف. على النقيض من هذا، إن عدم الانتظام الناتج عن الضغط قد يؤدي إلى أعراض سلوكية مكتسبة تكيّف الإثارة عبر آليات مثل تجنب الخوف وآليات إدراكية تخفض مستوى الإثارة.

قد تشتمل فرضية التأقلم الأوتوماتيكي أو التلقائي لاضطراب ضغط عقب الصدمة على آليات تشبه تلك المتعلقة بدراسات الحيوانات، التي تبحث في الارتياع المنعكس بوساطة التكيف. إذ يترافق المحرض البصري، الضوء، مع الصدمة الكهربائية كي يحدد استجابة الصدمة إلى الضوء. وعندما يقترن منبه الضوء مع ضجة خفيفة لاحقا فإن استجابة الخوف الناتجة تصبح أعظم من الاستجابة الناتجة عن الضجة فقط. فعند المحاربين، الذين يعانون اضطراب ضغط عقب الصدمة، قد تعكس استجابة الخوف المضخمة والاستجابات الذاتية المتزايدة لمنبهات مثل الضجة العالية، قد تعكس تعزيزا مشروطا لتلك الاستجابات من خلال اقتران الضجة سابقا مع أوضاع تشكل تهديدا على الحياة [١٣١].

في أثناء المعركة، تشتمل منبهات التكيف على أصوات إطلاق نيران المدافع، والمورتر، وطائرات الهليكوبتر، والنقاط المعادية، والمقاتلين الجرحى، ورائحة بارود المدافع، والنابالم، والغابة الرطبة. أما المنبهات غير المكيّفة فتشتمل على التفجيرات غير المتوقعة، والهجمات المادية، والمشاهد البصرية المريعة، كالأجساد المشوهة أو المتعفنة. تتضمن استجابات التكيف هذه المنبهات على التفاعل الفسيولوجي والسلوك الدفاعي (على سبيل المثال، «الاختباء» عند سماع اشتعال محرك السيارة) والحنق المتفجر، والارتياع، والصور المثيرة أو الاسترجاعات [١٣٢].

يكوّن المرضى الذين يعانون أعراض صدمة نوعا من التحويل في علاقة العلاج، لأن تجربة الرعب أدت إلى تشويه استجاباتهم العاطفية تجاه أي شخص في موقع السلطة. من هنا فإن ردود فعل تحويل الصدمة ذات خاصية شديدة تجاه الحياة أو الموت: «تبدو القوة المدمرة كأنها تطفلٌ متكررٍ على العلاقة بين المريض والمعالج. يمكن الآن وصف هذه القوة، التي كانت تُعزى تقليديا إلى العدوان الفطري عند المريض، بأنها عنف الجاني» [١٣٣]. إن التحول لا يعكس علاقة ثنائية بل ثلاثية: «يصبح الرعب كما لو أن المريض والمعالج مجتمعان بين يدي شخص آخر. الصورة الثالثة هي للمعتدي، الذي... طلب الصمت، إلا أن طلبه مرفوض الآن» [١٣٤].

يعكس التحول تجربة الهلع والاستسلام، ويولّد الحاجة «إلى منقذٍ كلي القدرة». يمكن، في الأغلب، أن يطوّر المريض توقعات مثالية في المعالج كي يصبح منقذا. وعندما يفشل المعالج في الارتقاء إلى مستوى تلك التوقعات،

كما يتحتم عليه أو عليها ذلك مستقبلا، يصبح المريض، في الأغلب، مثقلا بالغضب الشديد وبالحاجة إلى الانتقام. لا يوجد متسع للتحمل أو للخطأ الإنساني نظرا إلى أن المريض يشعر أن حياته أو حياتها تعتمد على المنقذ. هذه هي إزاحة الحنق من المعتدي إلى المعتني، لأن المعتدي نزع الأمان مع تهديده للحياة.

تقول جودث لويس هيرمان إن «الصدمة معدية» [١٣٥]. ففي الدور، الذي يلعبه المعالج كشاهد على الكارثة أو الفظاعة، يمكن أن يغرق ويعاني درجة أقل من «الروع، والحنق، واليأس ذاته، الذي يعانيه المريض. «يُعرف هذا «بالتحول المعاكس للصدمة» أو «الصدم بالإنابة» [١٣٦]. من هنا، قد يعاني المعالج أعراض اضطراب ضغط عقب الصدمة.

يشير الصدم بالإنابة، الذي يُسمى أيضا «الصدمة الثانوية» إلى الآثار على المعتنين بالمتعرضين للصدمة مباشرة أو المتعاملين معهم [١٣٧]. إن ضحايا الصدمة الثانوية هم الأزواج، أو أفراد العائلة المعرّضين لضحية الصدمة، أو حتى الأطفال غير المصدومين، الذين يلعبون مع الأطفال المصدومين. يشتمل هذا، أيضا، على أفراد العائلة الذين وُلدوا بعد وقوع الحدث الصدمي، مما يؤدي إلى «انتقال الصدمة عبر الأجيال» [١٣٨]. وقد يصبح المعتنون بالضحايا، في تماهيهم العاطفي معهم، ضحايا الصدمة الأصلية، أيضا.

يشتمل التحول المعاكس للصدمة على ردود فعل المعالج العاطفية تجاه الضحية وتجاه حدث الصدمة ذاته. فبالنسبة إلى المعالجين العاملين مع الناجين من المحرقة النازية، لوحظ «شبه توّحد غير شخصي مع الاستجابات العاطفية... إذ أصبحت المحرقة ذاتها، بدلا من شخصيات المعالجين والمرضى، هي المصدر الأساسي لردود الأفعال تلك» [١٣٩]. وترى هيرمان أن ذلك يُظهر وجود ظل المعتدي في العلاقة بين المعالج والمريض، ويعيد التحول المعاكس، مثل التحول، إلى «مصدره الأصلي خارج العلاقة الثنائية البسيطة» [١٤٠].

لا يمكن أن يثق المريض بالمعالج، وذلك بسبب تجربة الصدمة، ولا توجد ثقة بنوايا المعالج الحميدة. قد يردُ المعالج في النهاية على تلك المميزات العدائية بطرق غير معتادة. «ففي جذب المعالج إلى ديناميكية السيطرة والخضوع، قد يعيد عن غير قصد، تمثيل سمات العلاقة المؤذية... هنا يلعب المعتدي مرة أخرى دور الظل في مثل هذا النوع من التفاعل» [١٤١]. تُعزى هذه

الديناميكية إلى أسلوب المريض الدفاعي في «التماهي الإسقاطي. «حيث إن التماهي الإسقاطي لدى معتدي الظل مع المعالج يأخذ الآن دور المعتدي بالنسبة إلى الضحية.

بسبب دوره كشاهد، قد يعلق المعالج في الصراع بين الضحية والمعتدي، لأنه قادر على التعاطف مع مشاعر المعتدي [١٤٢]. ربما يكون هذا فظيعا إلى درجة بالغة بالنسبة إلى المعالج لأن فيه تحدٍ لهويته كشخص يوفّر العناية. قد يأخذ تماهي المعالج الخاص مع الجاني أو المعتدي عدة أشكال. إذ يمكن أن يشك المعالج في قصة الضحية، أو يقلل من الإساءة إلى حدٍ أدنى، أو يعقلنها. ويمكن أن يجد المعالج سلوك المريض مقززا أو مقرفا، فيصبح تقريريا جدا فيما يتعلق بفشل الضحية في الارتقاء إلى مستوى السلوك، الذي يُتوقع من الضحية «الجيدة» أن تتبعه. يمكن أن يشعر المعالج بالازدراء تجاه عجز المريض أو خوفه الجنوني من حنق المريض الانتقامي. وقد تأتي «لحظات كره صريح ورغبة للتخلص من المريض» [١٤٣]. وبالتالي، قد يجب على المعالجين أن يتفحصوا مقدرتهم الخاصة للقيام بالعنف. «فالذي لا نستطيع نحن الاعتراف به، ربما يجب علينا رفضه لدى الآخرين» [١٤٤].

يتكرر في معالجة مرضى اضطراب ضغط عقب الصدمة، والمعتنين بهم [١٤٥] البحث عن معنى التجربة الرهيبة. إن كفاح محاربي فيتنام كي يستنبطوا معاني لتجاربهم قد يسبب عزلهم نفسيا [١٤٦]، حيث يُقدّر أن ٣٠ مليونا من الناس أو ١٣ في المائة من سكان الولايات المتحدة قد خدموا في القوات المسلحة، كما أن ٥٠ في المائة من الناس لهم محارب قريب من الدرجة الأولى [١٤٧]. يعاني أكثر من نصف مليون من المحاربين الأمريكيين في فيتنام اضطراب ضغط عقب صدمة يدوم سنوات بعد العودة من الحرب [١٤٨]. تشتمل معالجات إعادة تأهيلهم على مجموعات الدعم، وأنظمة رفاق السلاح، والعلاج العائلي، والشبكات الاجتماعية، والاندماج في المجتمع.

التبعيد الهادف

شعر الكثير من محاربي فيتنام أنهم تغيّروا ولم يعد بإمكانهم أن يتوافقوا مع المجتمع، الذي غادروه عند الذهاب إلى الحرب [١٤٩]. لقد أدى كفاحهم من أجل معرفة معنى تجربة الحرب إلى حساسية أكبر تجاه مسائل العدالة، والاستقامة،

والمساواة، والإنصاف، والخداع، والزيف، والكذب، واستخدام القوة، ومبادئ الأخلاق. كما ولّدت حقائق الحرب، من أوضاع الموت والحياة، والارتباط الوثيق مع رفاق السلاح، وممارسة اتخاذ القرار المهم، والكفاح اليومي للبقاء، ولّدت لديهم أسئلة فلسفية ونفسية من الصعب على عائلاتهم وأصدقائهم في الوطن فهمها. فالكفاح لصياغة معنى والخوف من إلصاق الصفات بهم، إذا ما اكتشف الآخرون فظائع حرب العصابات، أدى إلى عزلة نفسية لدى المحاربين. لقد خافوا ألا يفهمهم أحد، وألا يفهم أحد ما الحرب. وبهذا تناقضت حاجة التواصل مع إخوانهم من الناس مع الحاجة لحماية أنفسهم من الوهن العاطفي.

يحصل «صراع مودة» عندما تمنع أعراض اضطراب عقب الصدمة من تأسيس علاقات ثقة بين الأفراد أو المحافظة عليها [١٥٠]. غالبا ما يترافق الغضب من محبوب بالقلق حول الارتباط، نظرا إلى أن هذه المشاعر حصلت في ظروف مشابهة. يتعزز خطر فقدان الارتباط الحميمي لدى المحارب، يجري تدبره عبر «التبعيد المقصود،» بوصفه نموذج تعامل جرى تطويره من حيث هو استجابة لموت أحد أعضاء الوحدة العسكرية أو إصابته بالضرر [١٥١].

يسمح التبعيد المقصود للفرد بالسيطرة على درجة الارتباط العاطفي، وذلك بتخدير المشاعر جزئيا، وبعدم السماح بالانكشاف الشخصي، الذي يؤدي إلى تكوين الصداقة أو إلى مستويات أعمق من الاهتمام بالآخرين. «ضَمِن التخدير العاطفي، عندما ترافق مع حالات فرط الإثارة، أن البقاء هو وظيفة السلوك في أثناء الحرب» [١٥٢]. كما «أدت المواجهة مع الموت وحقائق الحرب» إلى التبعيد المقصود، في حين أنها ولّدت، أيضا، الحاجة إلى معرفة الذات على نحو أتم، وإلى مزيد من الاقتراب من الآخرين. لكن النجاة من الحرب تتطلب تخديرا عاطفيا بغية المحافظة على مسافة آمنة من الناحية النفسية.

كما يؤدي الشعور بالذنب لدى الناجي بخصوص نجاته عوضا عن أصدقائه إلى لوم الذات، واتهام مضاد يجعلان من الصعب على المرء أن يرى حياته جديرة أن تُحيى نظرا إلى فقدان حياة الآخرين. تصبح هذه الظاهرة واضحة لدى الناجين من الصدمة الجماعية مثل المحرقة اليهودية في ألمانيا النازية. فلدى العودة من الحرب كان من المحتمل أن يعاني الفرد صعوبة في تكوين علاقات حميمة، وفي الاندماج في الجماعة، والشعور بالانتماء. وهكذا فإن العزلة والوحدة هما من نتائج صيغة التبعيد المتطرفة.

يكمن التناقض الظاهري بخصوص اضطراب ضغط عقب الصدمة لدى المحاربين في التبعيد المقصود المتسم بالدفاع عن الأنا. فكي يحصل المرء على علاقات شخصية متبادلة وحميمية، عليه أن يتعلم الثقة، وأن يكشف عن الهموم الشخصية، وأن يسلّم بقابلية تعرّض الذات للأذى، والرفض، والفشل. مع ذلك يصبح وجود حالات فرط الإثارة دفاعات ضد حالة الضعف، ويصبح الانفتاح وعدم الجاهزية معا تهديدا للذات. كما أن دورة تكيف الناجي، أي مشاعر التبعيد التي يعانيها بالمشاركة مع آخرين، والريبة والضعف، كلها تجعل من الصعوبة بمكان دمج مثل سلوك الصدمة هذا مع الذات:

> إن نمط عمل الناجي (أي فرط الإثارة، الذي يؤدي إلى الضيق، والكآبة، والفيض العاطفي، أو البحث عن الأحاسيس) يعمل دائما ضد مشاعر الضعف، والتهديدات المتخيّلة، والوجود في موقع غير محمي. وهكذا فالتناقض الظاهري لاضطراب ضغط عقب الصدمة هو أنه على الفرد، كي يتعافى من اضطراب الضغط، أن «يطلق العنان» لنمط عمل الناجي بغية التأقلم مع عناصر الصدمة غير المستوعبة. ومع ذلك، إن تلك عملية صعبة التحقق جدا لأن نمط عمل الناجي هو الذي يؤدي إلى النجاة في المقام الأول. إذا، من الناحية النفسية الداخلية، تجري، في الأغلب، مقاساة التخلي عن نمط عمل الناجي بشكل شخصي بوصفه موتا، وذلك بسبب الاعتقاد اللاشعوري أن من دونه سيكون موت الذات أو إيذاؤها [١٥٣].

يمكن إرجاع تكرار أسلوب النجاة إلى أوضاع الأحداث الصدمية، التي نشأ السلوك منها. تقوم أحداث في الحاضر مقام نظائرها الوظيفية في الحدث الأول، وتحرّض فرط الإثارة، والبرامج العقلية التي توجه السلوك التكيفي. وبالتالي فإن علاقات الحب، أو مرض الطفل، أو إحباط الشريك في العلاقة، أو فقدان العمل، أو أي من الضواغط الأخرى، قد تؤدي إلى اضطراب ضغط عقب الصدمة، «وتزيد من احتمال التبعيد المقصود من دون الخوف من الخسارة أو النفي، أو النكران، أو الإذلال. تصبح النتيجة، في أغلب الأحيان، صراعا حول المودة» [١٥٤].

بالإضافة إلى ما تقدم، يخفف التخدير العاطفي ومنع انكشاف الذات في الصدمة من التعبير عن الغضب ضمن علاقة حميمة. وهكذا تكبت الصراعات القائمة الغضب، الذي يُضعف الرابط الحميمي. وتستطيع الذات أن تحدث تمرّدا داخليا خفيا يُعبّر عنه بصفته غضبا غير مباشر في كل مناحي العلاقة [١٥٥]، أو كما في حالة ضحايا الصدمة. إن تهديد الذات الضعيفة في علاقة غضب/خوف حميمة قد يحرّض مظهر الحنق المتفجر في اضطراب ضغط عقب الصدمة. بهذا الخصوص يصبح العدوان مرتبطا «بتصدع في الرباط الإنساني» وهو «علامة فشل العلاقة» [١٥٦]، وليس بدافع جامح، كما هي الحال عند فرويد.

إن إعادة إثبات العالم، بوصفه مكانا عادلا ورحيما، هي الوظيفة التكيفية الرئيسية للشعور بالذنب والعدوان عند الناجي. وهى وسيلة لاستعادة القيم الإنسانية المفقودة وصورة المرء الإنسانية الخاصة. ففي حالة الناجين اليهود من المحرقة، «يؤدي الشعور بالذنب والعدوان معا إلى استعادة الشعور بالعدالة والأمان في العلاقة مع العالم،» الذي يتناقض مباشرة مع «نكران أي نوع من الشعور بالذنب ورفضه من قبل القاتل بالجملة... والعالم المستكين بصمت» [١٥٧]. إن إذعان «العالم» للقبول بعنف المجرم هو علامة على قبول رضائي غير مباشر بالعنف. ولهذا فإن مقدرة الضحية على تفسير التجربة الصدمية وقبول مدى الشعور بذنب النجاة ومعناه، من خلال العملية العلاجية، هي مقدرة جوهرية بغية تجاوزه البنّاء أو التغلب عليه بالطريقة ذاتها، التي يجري فيها تجاوز التماهي مع المعتدي.

التماهي مع المعتدي

تعكس ظاهرة التماهي مع المعتدي عدوانا أساسيا ضد الذات من خلال أعمال تحول ذاتي وتقييم ذاتي معادٍ [١٥٨]. ففي حالة العدوان، تُعيد الذات توجيه حملقة الآخر العدوانية نحو ذاتها كدفاع ضد البخس الناتج عن كونها موضوع الحملقة العدوانية. تعطي الذات إحساسا خادعا بالسيطرة، لأنها وفي الوقت ذاته، الذي تكون فيه الذات موضوع حملقة مخفضة، تصبح متفرّجا قويا على ذاتها (المعتدي الداخلي) فتراقب ذاتها، وتحكم عليها. وهكذا تشعر الذات بالسيطرة عندما تحصل، بوصفها موضوع سيطرة المعتدي، على استحسان المعتدي، كما تشعر الذات، بوصفها معتدية ومشاهدة داخلية لذاتها، بالرضى نظرا إلى اتباع أوامرها.

يميّز التماهي مع المعتدي أي «نظام عبودية» تجري فيه سيطرة/إخضاع شخص من قبل آخر. تصف أندريا دوركن Andrea Dworkin هذه الديناميكية، التي يتمثل فيها «العبيد» رؤية المعتدي لهم، وتؤدي إلى الكره الذاتي المرضي (١٥٩). وهكذا ينزل مثل هذا الكره الذاتي الانتقام على نوعه لأن حملقة المعتدي المستبطنة توجَّه نحو الذات نفسها. يصبح المضطهدون معزولين بعضهم عن بعض، وتصبح حالتهم قاتمة، مما يحول دون اتحادهم في التمرد والمقاومة. ويتمكن المضطهد من التفرقة والحكم. كما تصبح قوة المعتدي أكيدة لأنها محمية بالقانون المدني، والقوة المسلحة، والعادة، والمصادقة البيولوجية المقدّسة (١٦٠). ففي الثقافة الغربية، يتجلى قانون المعتدي في أسطورة البطل، بوصفه منقذا اجتماعيا، يمارس عنفا مشرّعا.

إن ديناميكية النظام العبودي شكل من الصدمة المؤسساتية يختلف عن أعمال الهجوم أو الانتهاك، التي ترتبط في العادة مع تجارب الصدمة. يمكن أن نستنتج من النقاش السابق للمحاكاة الرمزية والتعلم بالإنابة كيف تستطيع المؤسسات، بوصفها مواضع سلوك مقبول جماعيا، أن تديم الصدمة عبر دعم المعتقدات، والتصرفات الكابتة والمؤذية، مثل العرقية والجنسية، وتشجيعها. فالصدمة المؤسساتية تعكس المدى، الذي تظهر فيه أعراض الهجوم، مثل ضرب الزوجة، في تفاعل أعمق للمؤثرات الاجتماعية. إن بخس قيمة النساء وإخضاعهن قد ينعكس في الحالة العلاجية. على سبيل المثال، يمكن تفسير الغضب المبرر ضد الموظفات بوصفه «مقاومة،» أو يمكن رؤية العجز الفعلي عند المريض من خلال عدّه «كآبة» (١٦١).

إن الصمت المحيط بالتدمير، الذي سببته المحرقة جعل من ألمان الجيل الثاني رهائن صدمة ثانوية. فقد تربّوا على عدم طرح أسئلة، على عدم الشعور، أو التفكير في أن مثل ذلك يمكن التعامل معه على نحو غير عاطفي (١٦٢). وقد تُرجمت مؤامرة الصمت في اتفاق ثقافي بوصفه سلوكا غير لائق، إذ اعتُبر سلوك أطفال ما بعد الحرب غير لائق، فيما لو طرحوا على أهليهم أسئلة بخصوص الرايخ الثالث (*).

(*) الجمهورية الألمانية ١٩١٩ – ١٩٣٣[المترجم].

ينسجم مثل هذا التوق للاعتيادية مع «البيداغوجيا (*) السامة» التي يفرض الأهل من خلالها على الطفل الطاعة ويكبتون مشاعره. إن تحليل أليس ميللر Alice Millerللأب (الشيء ذاته ينطبق على الأم)، الذي يسيء استخدام السلطة، بكبته مقدرات أطفاله النقدية، يظهر ضعفه ببقائه خلف خصاله الثابتة من استثنائية، وكبر، وأهمية، وقوة. في هذا الخصوص، تعزو ميللر تأثير هتلر الأسطوري على رجاله إلى شبهه الرمزي بآبائهم. حيث «يخضعون لذلك الرجل ويصفقون له، ويسمحون له بالتلاعب بهم، ويضعون ثقتهم به، وأخيرا يستسلمون له كلية من دون أن يشعروا بعبوديتهم» (١٦٣).

إن أحد الأمور، التي يعلمنا إياها تاريخ الرايخ الثالث، هو «أنه ليس من النادر أن يتضمن الاعتيادي الشاذ في كل ما تشعر به الأغلبية أنه «عادي وطبيعي جدا» (١٦٤). هذه هي الرؤية الثاقبة في نقاشنا لتحويل الصدمة عند جيرارد في الفصل الخامس. فمثل هذا القبول البريء، مثل هذا الإجماع الاستسلامي غير المباشر، هو، أيضا، سمة قبول افتراض أن العنف فطري ويتطلب سيطرة اجتماعية. يشرّع طلب السيطرة الاجتماعية هذا نظاما معقدا من المعتقدات، والممارسات الاجتماعية، بوصفها عادية وطبيعية، ويقوّض بشكل أساسي علاقات الثقة عند الفرد بتشريع الانفعال، والغضب، والنمو الجماعي للركود الاجتماعي العنيف.



(*) علم أصول التدريس [المترجم].

2

العنف والشرعنة

قارنا في الفصل السابق فرضية العنف العادي أو «الطبـيـعـي» مع دوافع السلوك الاجـتـمـاعي البيشخصي (interpersonal) [*] في نظرية التعلم الاجتماعية. يفترض العنف «الطبيعي» وجود عوامل نفسية وعقلية داخلية، مثل الغرائز، ومركز الدماغ، أو ما يدعى تأثير الطاقة العدوانية المسماة بـ «دافع عـدواني» و«سلوك عنيف» [1]. في المقـابل، تبـحث أنواع نظرية التعلم الاجتماعية واضطراب ضغط عقب الصدمة في الغضب والاستجابات النفسية العصبية للدوافع المقيتة. إن السلوك العنيف هو استجابة من الناحيتين الإدراكية والعصبية لدوافع مقيتة متخيلة تنظمها مسوغات ملائمة اجتماعية وأخلاقية. ودافع العدوان هو استجابة تكيف لمنبهات مقيتة (قد تتضمن الاستجابات الأخرى انسحابا، أو إفراط المادة، أو حلا بناء للمشاكل). يجسد السلوك العنيف في الممارسات الاجتماعية بوساطة الإطار الثقافي للتوقعات والمقبولية، أو بوساطة التسامح تجاه التعبير عن السلوك العنيف.

«يستطيع النظام حماية نفسه بالمحافظة على سيادة الاعتقاد القائل إن العنف فطري، من الطبيعة، وإن الكبح الجماعي، الذي هو في حد ذاته عنف، أمر ضروري»

المؤلفة

(*) خاص بالعلاقات بين الأشخاص [المترجم].

نتحول بالنقاش الآن إلى خطاب الكيفية، التي من خلالها تسمى الممارسات الاجتماعية «عنيفة»، وتصبح هذه الممارسات شرعية من الناحية الاجتماعية. إن استخدام الإكراه من قبل فرد أو جماعة قد يصنف «عنفا» أو «سلوكا عنيفا» عندما لا يكون مشرعا بوساطة القيم والأعراف الاجتماعية. يصبح نعت شخص بأنه «عدواني... بمنزلة لوم له على فعل غير معياري، مما يكلف الفاعل ثمنا اجتماعيا» (٢). إن القيمة التقديرية للتكاليف الاجتماعية قد تكبح الفاعل عن المشاركة في سلوك عنيف أو إكراه. قد يستخدم الفاعل الإكراه حتى إن كانت التكاليف منخفضة، أو كان الهدف قيما جدا. ويمكن أن تستخدم «تقنيات إدارة الانطباع» لإعفاء الفاعل من المسؤولية، وتحويل اللوم إلى الضحية، كما يحصل غالبا في الاعتداء على الزوجة. «يبدو أن توافر مسوغات استخدام الإكراه والتنظيم السياسي والاقتصادي للمجتمع ترتبط مباشرة بتكرار أعمال الإكراه في ثقافة ما» (٣).

تزداد فاعلية الإكراه، وتختفي الانطباعات السلبية المقترنة باستخدامه عبر تشريع الفعل. إذ ليس عدد العقوبات أو حجمها هو الذي يقود المراقبين للنظر إلى سلوك الإكراه وكأنه عدوان، وإنما هو «خرق للمعايير أو فقدان للمسوغ» (٤). فكما يدعي آر. جي. لايت R.J. Light، على سبيل المثال، لم يكن الأب في أمريكا المستعمَرة يمتلك الحق في قتل أطفاله وحسب، وإنما كان في مقدوره، أيضا، أن يستدعي ضباط المستعمرة لمساعدته» (٥). أما اليوم، فمثل هذا العنف المفرط ضد الأطفال غير مقبول. ومع هذا، وعلى الرغم من عدم التسامح مع إيذاء الأطفال، يستمر العنف ضدهم في «البيداغوجيا السامة» التي تفرض طاعة الطفل لوالديه وتكبت مشاعره. وغالبا ما يكون للإساءة النفسية، والكلامية، والعاطفية آثار مدمرة أطول على الضحايا. وإن توافر المبرر الاجتماعي للعدوان في الثقافة، التي تشتمل على ديناميكية الضحية - الجاني في الممارسة الاجتماعية المتوقعة، «فينزع نحو كبح الفرد أو تسهيل إطلاقه التهديدات بحق الآخرين ومعاقبتهم» (٦). بهذه الطريقة يحتفظ العنف بمشروعيته الاجتماعية ضد الأطفال بموجب البيداغوجيا السامة.

يمكن التفريق بين العنف المبرر والعنف غير المبرر، وبين السلوك العنيف وغيره من أنواع السلوك. بالنسبة إلى فرويد، تحاول الحضارة منع الإفراط في «العنف القاسي» عبر «إعطائها لنفسها الحق باستخدام العنف ضد

المجرمين» [٧]. ويميز فرويد العنف الشرعي، بوصفه حقا للسلطة المقبولة اجتماعيا كي تسيطر على العنف غير الشرعي وغير المصادق عليه اجتماعيا لدى الفرد، وبالتالي المهدد للمجتمع.

يشير تقسيم العنف إلى سلوك شرعي وسلوك غير شرعي، إلى التعارض بين الحق الاجتماعي ـ الذي يقره القانون والمكانة والعادة أو القبول الاجتماعي ـ وبين التبرير الأخلاقي ـ الذي يقره الاحتكام إلى التعاليم الدينية، والمبادئ، والحجج الأخلاقية، أو الأحكام الأخلاقية الإرادية [٨]. إذ يمكن لشخص في موقع سلطة قانونية أن يقوم بفعل شرعي ولكن غير أخلاقي؛ بالمقابل، يمكن أن يقوم عضو مبدئي في مجموعة اجتماعية محسوبة شريرة بعمل غير شرعي، ولكنه أخلاقي.

تتحكم العقيدة في تقييم شرعية العنف أو عدم شرعيته. وكما رأينا، تتفاوت المعتقدات والتقييمات بخصوص العنف تبعا للزمان، والمكان، والبيئة، حيث تتلازم المعتقدات، بوصفها تعريفات إدراكية، مع التقييمات، بوصفها تخمينات مرغوبية [٩]. وهكذا قد يخفي التقييم الإيجابي لعمل معين أي إشارة إلى العمل بوصفه عنيفا؛ كما أن القبول بتعريف للعنف يتضمن على «سوء تغذية الأطفال نتيجة الفقر» قد يؤدي إلى زيادة التقييم السلبي لتوزيع الدخل ضمن المجتمع. من هنا، تصبح عملية تمييز مشروعية عمل ما عن عدم مشروعيته عملية تعريفية أو تصنيفية مثلها مثل الوصف أو التسمية [١٠].

العنف والسلوك

هناك ثلاثة عوامل في الحكم على عدوانية فعل ما هي التالية: تتم مراقبة الفعل، واستنتاج النية في الأذى، ثم يجري الحكم على الفعل بأنه فعل مناف للمعايير. والحكم على الفعل أو تثمينه هو تقييم لمرغوبيته كسلوك اجتماعي حالما يتم تحديده. فمجرد تحديد الفعل وتكوين الاعتقاد حول السلوك، بوصفه عنيفا، ليس كافيا في العادة؛ لأن تقييم السلوك يعطي إطارا للفعل، بوصفه جيدا أو سيئا، مرغوبا أو غير مرغوب، ملائما أو غير ملائم، ضروريا أو غير ضروري، ويمكن تحمله أو لا يمكن.

يتغير قبول الفعل وفقا «للتشريعات» والشروحات، التي من دونها يتعذر فهم السلوك. تترجم تلك الشروحات السلوك المحض إلى تصرف [١١]. إن التبريرات هي شروحات للسلوك، بحيث يتحمل الفاعل المسؤولية عن العواقب

أو النتائج، ومع ذلك يحتفظ بالدوافع والقيم الإيجابية، التي قادت إلى السلوك. «تحاول التبريرات أن تعكس الانطباعات السلبية الأولية، التي كونها المراقبون، أو تحيدها وتكتسب وظيفة بيشخصية تتحاشى اللوم وردود فعل الآخرين السلبية المرافقة، وتضع الفاعل إلى جانب المعايير والقواعد، التي تحكم التصرف في المجموعة» (١٢).

إن العنف المدان قد يصبح عنفا «مبررا» من خلال تحميل المسؤولية لأناس آخرين أو لظروف أخرى. وقد يجري بانتظام تحويل المسؤولية إلى جماعية تسلب شخصية الفاعل، بوصفه ممثلا لمعايير الجماعة، وتسمح له بأن يمتزج معها (١٣). إن الاستخدام المشرع للإكراه، إضافة إلى تأثيره الفعال، هو أحد وسائط منع الآخرين من تكوين الآراء السلبية عن الفاعل. ففي الولايات المتحدة يتضمن طابور الموت عددا غير متناسب من الفقراء، أي من الأفارقة الأمريكيين، ومن البسطاء، والمختلين عقليا. هنا نجد أن كلمات قاضي المحكمة العليا ويليام دوغلاس William Douglas لا تزال ذات صلة وثيقة، حيث قال: «يبحث المرء، دون جدوى، عن إعدام أي عضو من الطبقات الميسورة في مجتمعنا» (١٤). ولهذه الغايات، فإن توافر قواعد سلوك، وقيم تبريرية يساعد في استخدام الإكراه ويشجعه (١٥). وبالنتيجة، لا ينظر إلى العنف الناتج عن الاستخدام الشرعي للإكراه بأنه عدوان. فاعتقال رودني كينغ Rodney King في لوس أنجلوس عام ١٩٩١ كان مثالا على الاستخدام الشرعي للعنف، بوصفة تطبيقا للقانون، ووصل إلى حد وحشية البوليس.

إن المجتمع قادر على حل تهديد المعارضين من خارج الجماعة أو داخلها، الذين قد يكونون شاذين. «وإذا كان لنا أن نعد النماذج المقبولة عادية فإننا نحتاج إلى نظرية شذوذ. يكمن الحل في تضمين العادي والشاذ معا في المعتقدات السائدة» (١٦).

لوم الضحية

عندما يشرَّع العنف في معتقدات الجماعة وتقييماتها، بأنه تصرف مبرر، يعاد تركيز اللوم لانتهاك معيار الجماعة من المعتدي/الجاني إلى الضحية. وعندما تنتقل مسؤولية العنف إلى «لوم للضحية،» يصبح دور التعاريف، والتصنيف، والتسمية دورا جوهريا. فمن أجل الحفاظ على شرعية قيم

الجماعة ومعتقداتها، عند الشك بهذه الشرعية، تصبح معالجة تهديد الشرعية «نكران تصنيف مجموعة ما من الأعمال بأنها ضمن فئة مريبة أو مستهجنة اجتماعيا» [١٧]. ويصبح الدفاع ضد تهم اللاشرعية «استثناء أشخاص متضررين من عالم الكائنات المحمية أخلاقيا» [١٨].

وهكذا يتحول موضوع أو هدف السلوك العنيف أو العدوان إلى «صيد عادل» نظرا إلى أنه، وبحسب تعريفه ضمن منظومة الاعتقاد، لا يعد عضوا في الجماعة الأخلاقية. ولأنهم ليسوا أعضاء أو «دخلاء،» فإنهم يشكلون تهديدا للوضع القائم، حتى إن لم يكونوا خطرين جسديا، وإنما لمجرد أنهم مختلفون عن أعضاء الجماعة الآخرين. إن نظام الاعتقاد الجامد يتطلب فئة من «الدخلاء» كي يستبق إمكان تغيير النظام بإسقاطه كل البدائل المحتملة على الدخيل. فيندمج الدخيل في نظام الاعتقاد لدى المجتمع ويشرع المؤسسات القائمة. إن الدخيل هو نموذج غير شرعي ومقصي من التحديات للنظام الاجتماعي. يمكن تقييم السلوك تبعا لهذه النماذج، ويمكن كذلك تصنيفه باعتباره مقبولا أو غير مقبول وفقا للسلوك. وقد يجري تمييز الأشخاص وإيذاؤهم أو قتلهم «بشكل مبرر» عندما يصنفون بأنهم «مجرد حيوانات» أو شواذ غير بشريين، ذوي صفات بغيضة، أو أنهم حاملو أفكار سياسية شائنة (الفاشيون، والخونة، والشيوعيون)، أو أن لديهم بيولوجية مختلفة، وبالتالي ليسوا «بشرا» (مثل الناس الملونين، والنساء). « فعبر تخفيضنا لإنسانيتهم، نؤكد إنسانيتنا» [١٩].

يمكن تحويل هدف العنف بطرائق تجعل من العنف ضد الضحية عنفا مقبولا اجتماعيا. على سبيل المثال، قد يوجد ادعاء يبرر الاغتصاب بالقول إن الضحية كانت استفزازية أو «سببت» رد فعل عدوانيا، فسيولوجيا، عفويا لدى المغتصب، بدلا من تحميل المعتدي/المعتدية المسؤولية عن أفعاله/أفعالها. يمكن أن يعد هدف العنف خارجا عن نطاق التقييم، والحماية الاجتماعية، وغير «إنساني حقيقة»، أو تتعذر السيطرة عليه بوسائل سلمية، أو عدوا خطرا على المجتمع. عندها يصبح الافتراض هو ما يلي: «إذا كان مجتمعنا عادلا، فيتحتم أن تكون الضحايا قد أثارت الاعتداء وتستحق مصيرها، وبالتالي، لا بد أن يكون المتعرضون لعنف من قبل السلطات الجيدة (البوليس... إلخ) أشخاصا سيئين» [٢٠]. فالعنف الجمعي المشرع، بوصفه

الملاذ الأخير بغية «رفع الظلم،» الذي يقوم به الدخيل هو عنف «ضروري» لأن «العنف ضـروري، الآن من أجل تحـاشي عنف أعظم» [٢١]. هذا هو تبـرير فرويد للاحتواء الجمعي للفرد «العدواني».

يصور كتاب المريض الإنجليزي لمايكيل أونداتجي Michael Ondaatje [٢٢]، على نحو واع، آثار منطق تشريح دورة الصدمة العنيفة. يواجهنا هذا المزيج من ضحايا عقب الصدمة بعد الحرب العالمية الثانية بتقابلات مريعة بين الموت والحياة، مثل مقابلة طيار جامد، ومحترق لدرجة يصعب التعرف عليه، وهو يراقب الرقصة الصحراوية الدوارة لأحد الشباب. توفر فيلا سان غيرولامو Villa San Girolamo، مـلاذا مؤقتا هربا من القسوة المنهجية ناجما عن فوضى تبريرها كفظاعة شرعية.

يمكن استخدام وسيلة مختلفة من وسائل سلطة الإكراه والعقاب بهدف التجني على الشرائح المحرومة في المجتمع، وذلك عبر «النكران العشوائي أو الإدارة المتحيزة لمصادر مفيدة يستحقونها» [٢٣]. وخير مثال على ذلك هو التصنيف غير المناسب للنساء المعنفات بأنهن «مصابات بوسواس المرض» و«عاجزات» وهستيريات. وهذا «يشرع عدم التدخل، والعزلة، والمعاملة الوظيفية، والاهتمام العقابي»، ويقول للمرأة بأنها هي، وليس المعتدي، مصدر المشكلة [٢٤]. يمكن تعريف العنف المؤسساتي على نحو سلبي بأنه عدم فعل أو فشل في الاستجابة لاحتياجات المشاركين الاجتماعيين. هذا التنازل عن المسؤولية يشبه عدم اللافعل في العلاقات الشخصية كعنف الإهمال أو الهجر.

إن التصنيف غير الملائم يخفض من قيمة العنف المرتكب بحق الضحية. ولهذا التصنيف جانب معاكس من اللافعل ينكر معالجة العنف المرتكب بحق الضحية لأنه تم فعليا عزل الضحية عن العالم الأخلاقي، وبالتالي ليس لها حق «شرعي» في طلب العدالة. كما أن غياب سلطة تدعم مطالب الضحية يترجم إلى تسامح مع العنف ضد الضحية وإلى قبول الإيمان بشرعية مثل هذا العنف. هذا هو عنف الإذعان، أي الاستسلام غير المباشر لشرعية العنف، الذي يحول دون الحل الفعلي لصدمة العنف. فهو يبقي الضحية معزولة عن الجماعة ودون وسيلة لاستعادة ثقتها بها وعضويتها فيها، ويسمح باستمرار إعادة تمثيل الصدمة كسلوك اجتماعي مألوف.

إن مثال النساء المعنفات يمكن أن يفسر عكس المسؤولية في «لوم الضحية،» حيث تدعم البحوث النظرة القائلة إن الإساءة تنتج عن صراع حول القوالب النمطية للمرأة، وليس من تاريخ العائلة، أو أمراض النفس، أو نواقص في الشخصية [٢٥]. يتمثل مثل هذا القالب في دور إدارة التوتر الذي تلعبه الزوجات بالنسبة إلى أزواجهن.

إن «الإحساس بالهيبة الذكورية» في أثناء العمل هو أيديولوجية البطل الأبوية الرأسمالية، التي تعلم الرجال أن يكبتوا العديد من مشاعرهم، خاصة المشاعر المؤذية، التي تسبب العزلة، وتتصل بكون المرء تابعا في سلسلة القيادة [٢٦]. إذ ليس من مصلحة الرأسمالية الأبوية أن يتم التعبير عن هذه المشاعر ومعالجتها في أثناء العمل، أو ترجمتها إلى نشاط سياسي من قبيل مطالب اتحاد. ولا يسمح بإضفاء الشرعية على مشاعر الشك بالنفس، والخوف، والقلق، والخجل، والتوق للحنان والدعم العاطفي، وهي شرعية تتعزز في عمر مبكر من خلال وسائل الإعلام والمدارس والتفاعل العائلي. ونتيجة ذلك، لا يعرف الكثير من الرجال كيف يعبرون عن هذه المشاعر، فضلا عن تحديدها.

غالبا ما ينتج عن التسلسل الهرمي للرؤساء في أثناء العمل وجود مرؤوسين يلامون على الإزعاج أو المشاكل، التي يعاني منها الرؤساء. وفي الهرمية المنزلية، أيضا، غالبا ما يتوقع الرجال من زوجاتهم أن يلبين حاجاتهم العاطفية، والجسدية، والجنسية. فكما يقول عضو في برنامج الرجال المؤذين: «وجدت زوجتي كي تجعلني مزهوا. لماذا لم تحضري عشائي بالطريقة التي أردت؟ إلى ما هنالك من مثل هذا الكلام. أعتقد أن ذلك هو دورها الأساسي في الكثير من الأحوال – تغذيتي، وتنشئتي عاطفيا. وبعد مضي فترة من الوقت أصبحت غير كفء في الاعتناء بنفسي» [٢٧].

يميل الرجال المسيئون، الذين يفتقرون إلى المهارات العاطفية، نحو دمج أي مشاعر مكبوتة في شعور واحد ليسوا مرتاحين لقبوله أو التعبير عنه، مثل الغيظ [٢٨]. فتصبح توقعاتهم غير الواقعية أن تدير زوجاتهم التوتر، الذي خلقوه بكبتهم الخاص لمشاعرهم، كما في القول: «عليها أن تعلم ما أريد عندما أريده، ولا يتعين علي إخبارها». بالنتيجة، لا تستطيع الزوجة تلبية المطالب غير الواقعية للزوج، فينفجر في سلوك عنيف، ثم يختفي انزعاجه، ويعيد تأكيد سيطرته على السبب المفترض لمشاكله: زوجته [٢٩].

تصف زوجة معنفة تجربتها مع اغتصاب زوجها بالقول: «كان زواجا قاسيا جدا. كان زوجي أبويا لدرجة؛ وشعر بأنه امتلكني مع الأطفال - أي أني كنت ملكا له. ففي الأسابيع الثلاثة الأولى من زواجنا طلب أن أعده مثل إله وأعد كلامه مثل الإنجيل. وإذا أراد الجنس ولم أرده فإن رغباتي لا تهم. ففي إحدى المرات... لم أرده وتقاتلنا فعلا. كان غاضبا بشكل شديد لأني امتنعت... قال إني زوجته، وليس لدي أي حق أن أرفضه... فما كان منه سوى أن ثبتني للأسفل واغتصبني» [٣٠].

غالبا ما يستبدل غيظ الزوج بتأنيب الضمير والسلوك المعبر عن الندم، ويستمر هذا إلى أن يتصاعد التوتر وتتكرر الدورة مع تزايد في العنف. إن معظم الرجال المسيئين غيورون وينزعون نحو تملك زوجاتهم بشكل شديد، وهم في حاجتهم إلى السيطرة عليهن (ومن هنا مشاكل الزوج). مستعدون لفعل أي شيء للاحتفاظ بهن، بما في ذلك إقعادهن وقتلهن. توضع أنظمة مراقبة لرصد كل نشاطات زوجاتهم. يدعم هذا التحليل الدليل المقدم في برامج معالجة الأزواج المسيئين والزوجات المتأذيات [٣١]. وتبعا لمسح للعنف ضد النساء أجري في كندا عام ١٩٩٣، فإن ٢٩ في المائة من النساء، أو ٢,٧ مليون من اللواتي تزوجن أو عشن مع شركاء تعرضن لاعتداء جسدي أو جنسي من قبل شركائهن [٣٢]. وقد عانت الكثيرات من هؤلاء النساء من إساءة عاطفية، في حين أن أخريات عانين من الإساءة العاطفية دون عنف جسدي.

انسجاما مع نماذج السيطرة الانحرافية لدى الرجال المسيئين، تعرضت إحدى النساء للمشاكسة، والتحرش، والاعتداء، بعد دلائل هُيام أظهرها أحد الرجال لمدة شهور إلى أن «سئمت من هجماته اللامتناهية وتورطت بتردد» معه [٣٣]. ازدادت إساءته في السيطرة القصوى على وقتها، وطاقتها، وعواطفها، وفي إجبارها على قطع علاقاتها مع أصدقائها الشخصيين. بعد محاولاتها المتكررة الهروب قام بمشاكستها، وضربها، وتهديدها بقتلها هي، وأفراد أسرتها. وكان الرجل المسيء حريصا على تحاشي الإساءة في العلن، فكان يضربها حيث لا تظهر آثار اللكمات. ثم أذعنت للزواج منه. وبعد شهر تعرضت لحادث سيارة كاد يودي بحياتها. نتج عن الحادث ارتجاج، ورضوض متعددة، وكسر في الركبة والرسغ، وأذى داخلي ضخم. أبقتها عملية شق الرغامة مدة أسابيع في العناية المشددة. وبعد أيام من خروجها من العناية

المشددة، اغتصبها المسيء على فراش المشفى. استمرت الإساءة النفسية، والعاطفية، والجنسية تسع سنوات، حتى بعد حصولها على الطلاق، وانتقالها إلى ولاية أخرى. تزوج المسيء، وأخيرا أطلقت عليه زوجته النار وأردته قتيلا.

تعكس المسوغات التي يسوقها الرجال إنكارهم المسؤولية ولومهم الضحية: «لا أضرب زوجتي أبدا، وإنما أرد عليها جسديا» (٣٤). ينكر الرجال أن سلوكهم إجرامي، وبدلا من ذلك فهم يبررونه: «لم يكن دون سبب، تعرف ماذا أقصد؟ كانت تتصرف كالبغيضة تقريبا في ذلك الوقت. أعتقد أنها أدركت، ولو لمرة واحدة في حياتها، أن ذلك كان خطأها» (٣٥). يقلل الرجال المعتدون من الأضرار التي يلحقونها إلى حد أدنى. ويردون على الاستفسارات المباشرة عما إذا كانوا يؤذون زوجاتهم بالقول: «لم تتأذ. إنها ترتضّ بسهولة» (٣٦). ويعلل معتد آخر الأمر بقوله: «ليس صحيحا. يترك اللكم آثارا، والصفعات أيضا، كما أعتقد. أظن أن النساء ترض بسهولة أيضا. فالنساء ترتض بمجرد الاصطدام بالباب» (٣٧). وكما تظهر إحدى الدراسات، يبرر ٩٤ في المائة من الرجال، الذين يتلقون الإرشاد بخصوص ضرب الزوجة، عنفهم الجسدي بالادعاء أن «أمرا ما» جعلهم «يفقدون السيطرة على أنفسهم» (٣٨). وهم، في لومهم للضحية، يستخدمون مبررات «تقصير» زوجاتهم بحقهم على نحو ما - عدم الطبخ المناسب، عدم التيسر لممارسة الجنس، عدمَ الخضوع أو الصمت - كي يفسروا لماذا كانت الإساءة الكلامية للنساء، وضربهن، ولكمهن، وركلهن، ومهاجمتهن، أمورا مقبولة في حياتهم» (٣٩). ويعتقد بعض الرجال أن من حقهم الحكم على سلوك زوجاتهم وضبطه. لهذا يتميز العنف ضد النساء بتسلط وسيطرة ذكورية مفرطين (٤٠). إن ديناميكية التسلط والإخضاع هذه مركزية في أسطورة البطل (التي تناقش في الفصل الخامس).

وجد في مقارنة بين الاعتداء على النساء والمشاكل الأخرى لدى المعنفات أن النساء المظلومات يعانين نسبة أعلى من خطر الإدمان على المسكرات، ومحاولة الانتحار، والمرض العقلي، وإساءة معاملة الطفل، فقط بعد عرض تاريخ من الاعتداء. وهكذا «يكون الضرب إطارا للأمراض النفسية وليس العكس» (٤١). فالمرأة المعنفة أو المعتدى عليها والمصنفة على نحو غير مناسب بأنها «مريضة عقليا» تنتمي إلى الفئة «الشاذة» عن السلوك والقيم

الاجتماعية المقبولة: هنا يتم تصور مرضها العقلي تبعا للمعتقدات الثقافية السائدة [٤٢]، ومن ثم توضع المرأة خارج نطاق الحماية الأخلاقية للجماعة، وتمثل تحديا لمعايير المجتمع. في حالة الاغتصاب، يجري التقليل إلى أدنى حد من شهادة المرأة المغتصبة، ولا يكاد البوليس يعدونها موثوقة، لأنها تناقض «الافتراض الذكوري المحبب القائل إن الشخصيات النسائية تنزع نحو الكذب» [٤٣]. من هنا تفرز الشخصيات النسائية مرة ثانية بعدهن دخيلات يقوضن «الحقيقة» والكياسة، وبالتالي يقوضن أخلاقية النظام.

إن لوم المرأة في حالات العنف ضد النساء يبطل تهديد تشريع نمطية الفرق الجنسي ضمن المجتمع، مثل البطل الذكر. ينقل التركيز بعيدا عن المسيء، ويتم استبطانه عبر لوم الضحية لنفسها. حتى إن طريقة تسمية التجربة، أي «اعتداء الزوجة» تركز على الضحية، وليس على المعتدي. دعونا نسمها كما هي فعلا: عنف الزوج. وتسمح وسيلة لوم الضحية للمجتمع أن يقلل من الأثر المباشر لما يفعله العنف بالضحايا، أو يفصله، أو يبهمه. فوسيلة الإزاحة نحو الضحية تحول العمل العنيف إلى عنف تشرعه القيمة الاجتماعية لإخضاع النساء. وهكذا فإن شهادات النساء، التي تتعارض مع القيمة الاجتماعية، تعد «غير شرعية،» وتهمل، وتصنف «غير سوية،» وتدمج ضمن نظام الاعتقاد الاجتماعي. بكلمات أخرى، لا يحدد علم النفس المرضي المجتمع، بل على الأصح، «يحدد المجتمع أسباب الأمراض ويوجهها لخدمة هدفه» [٤٤].

يشير علماء النفس إلى لوم الضحية، بوصفه انتقالا من الذات إلى الآخر في «الإسقاط»، حيث يجري إسقاط الدوافع، التي لا تطاق وغير المقبولة بحد ذاتها، على «كبش فداء» [٤٥]. إن الغريب هو الغامض وغير العقلاني، وهو العنيف بشكل تتعذر السيطرة عليه. لكن «الإسقاط آلية، وليس شرحا» لسبب القيام بالإسقاط» [٤٦].

إن التسميات، والتعاريف، والفئات المطبقة على كبش الفداء ليست مجرد نفي للذات المجسدة خارجا. يقوم كبش الفداء، بوصفه عضوا دخيلا أو خارجيا في جماعة، بدور يخدم أعضاء الجماعة. فمن خلال السلوك، الذي يعزى إلى كبش الفداء، يكتشف الفرد العادي السلوك، الذي يجب عليه/عليها تجنبه كي يتحاشى إساءة فهمها/فهمه أنه يتبع ذلك السلوك. يحدد كبش الفداء للعضو تخوم الاعتيادية بتقديمه حدا يمكن للأعضاء أن يشعروا

بالأمان ضمنه فقط. تستخدم أسماء بذيئة للجماعات الأخرى (الرخيصين، المنحرفين، العاهرات، الزنوج)، «ضمن جماعتنا، على وجه الخصوص، كي نطمئن رفقاءنا، ونطمئن أنفسنا أين يقع ولاؤنا» [٤٧]. بهذا المعنى تصبح الإساءة وسيلة حصول على القبول، وتأكيد هوية تجاه الذات وتجاه الآخرين.

يجري النظر إلى المرضى عقليا ضمن جماعتنا الخاصة بأنهم «في حالة فوضى وفقدان المعنى»، بحيث إنهم يمثلون «نموذج رفض،» ويعدون تهديدا للأمن، وإن كان رفضهم للقيم الاجتماعية السائدة غير متعمد [٤٨]. على نحو مشابه، يصبح التحامل، بوصفه صورة نمطية، آلية رفض، وليس شرحا لسبب وجود تحيز ما [٤٩]. إن إلقاء المسؤولية على الآخرين والتحيز، بوصفهما آليتا نفي، تقومان على نحو عكسي بتعريف حدود القبول وبتعزيزها.

الاغتصاب

يصبح معدل الاغتصاب أعلى عندما يكون مستوى النساء أدنى مقارنة بوضع الرجال في المجتمع ذاته، مما يوحي بأن عدم التكافؤ الجنسي يسهم في جو اجتماعي يساعد على العنف ضد النساء [٥٠]. إضافة إلى ذلك، يعتقد أن هذه العلاقة موجودة «نظرا إلى أن الاغتصاب في مجتمع ذكوري يعكس تقييما دونيا للنساء، ويؤدي إلى تبعيتهن في نظام التقسيم الجنسي» [٥١].

إن شهادة إيلي دانيكا Elly Danica هي توضيح لعدة ظواهر ناقشناها. تشتمل هذه الظواهر على الأثر الفظيع لبخس قيمة النساء بوصفهن تابعات لأربعة رجال ساديين، والتماهي مع المعتدي في تواطؤ الأم، وتعمد الضحية إبعاد العقل عن الجسد في الممارسة، وتحايل احتكام المعتدين إلى سلطة عدالة الذكر في مجال المشروعية الأخلاقية، التي تستثنى منها الضحية:

> هذا هو ما أريد نسيانه تماما. هذا وقت انفلات الأمر. كانت تلك ليلة موتي. الساعة الحادية عشرة. توقظني الطفلة... الفتاة الجميلة. تقول: تعالي، إنه يريدك الآن. حافيا باردا. يمشي وراء أمي... اهدئي. افعلي ما يريد. لا تتكلمي ما لم يقل لك ذلك. افعلي ما يقول لك بالضبط... ثلاثة رجال غرباء. وأبي... اخلعي سروالك... أنسلخ عن جلدي. لم أعد أنا ذاتي. إني شخصية أخرى. شخصية أخرى لا أريد أن أكونها...

جسد يجلس عاريا هناك. يحاول الجسد تغطية ذاته. لم يعد الجسد قادرا على الاستجابة... ما هذا؟ لماذا يريدون أن يؤلموني؟ يشعر الجسد وكأن شيئا يتمزق. يشعر الجسد بأنه سيموت. يتألم لدرجة قصوى. لا تكاد اليد تستطيع كتمان صرخاته. يختنق الجسد. يعض. يعض بقدر استطاعته. فيبعد يده. يتقيأ الجسد. يضربه ثانية... لم ينته الفعل. سيأخذ الرجل الآخر وأبي دورهما. بهذا تتحقق العدالة، كما سمعتهم يقولون. العدالة (٥٢).

حقا إن وصم النساء اللاتي يحتججن على عنف الذكر بأنهن «شاذات» أو مريضات عقليا يمكن النظر إليه كسبيل إلى نزع الشرعية عن تحد متصور لمعتقدات ثقافية سائدة (٥٣). ففي إطار عنف الذكر في حالة الاغتصاب، يوجد افتراض مريب، وهو «أن جسد المرأة حق للرجل، وإذا ما حصل عنف في أثناء ممارسة المغتصب لذلك الحق [تذكروا أن الفعل بحد ذاته لا يعرف عنفا] فإن ذلك مرده إلى أن المرأة تحاول أن تنكر عليه حقه. إن الحق يبرر القوة في حالة الاغتصاب» (٥٤). ينظر الرجال إلى جسد المرأة كسلعة ذات قيمة يعد «أخذه» «طبيعة بشرية» (٥٥). وبالتالي إن «تمرد» المرأة ومقاومتها للاغتصاب يفهم كنكران «لحق» الرجل في الاغتصاب.

تتصل فكرة الاغتصاب كحق بفكرة الثأر الشهم في العصور الوسطى. فالفارس الذي عانى مما يعد جورا، عليه أن يوقع جورا مماثلا كي يبرهن على سمو موقعه في هرم المجتمع. عندما يحصل هذا، يبطل الجور، ولا يندمج الشر مع شخصية الفارس. ولا تنظر النسخة العصرية من الثأر الفروسي إلى فعل الاغتصاب كعنف، وإنما كعدالة بطولية، وكتأكيد على إخضاع النساء في الهرمية الذكورية.

إن «حق الاغتصاب» هذا مدفوع بقوة السيطرة على النساء. ذهب أحد المغتصبين، الذي أكد أن هدفه كان إثبات السيطرة على النساء، أبعد من ذلك بقوله: «كان الهدف إذلالهن. هذه هي أهداف المغتصبين ـ الإذلال. بالنسبة إليّ كان الاغتصاب نوعا من الانتقام» (٥٦). ويقول في المقابلة لاحقا: «بما أنه لدي هذا الغضب طوال حياتي البيتية، فلماذا علي أن أخرجه على النساء. لا أعرف ذلك» (٥٧). ويؤكد مغتصب آخر أن ما قاده للاغتصاب كان

الرغبة في الانتقام من كل النساء «المستبدات» في الحياة [٥٨]. ويقول مغتصب آخر: «أغلب ما تشعر به هو الغضب، والذي أفعله هو تنفيس الغضب عليها» [٥٩].

وأخيرا، يقول أحد المغتصبين: «أقتلهن حتى قبل أن أضاجعهن. أطعنهن أولا، ثم أقتلهن، وأضاجعهن، ومن ثم أضرب الجسد بقبضتي... أضربهن، وأعريهن، وأمزق ثيابهن وأضعهن أمام المرآة. أمسك بأفواههن، وأطعن صدورهن بسكين وهن لا يزلن يقظات». وردا على سؤال من يجري المقابلة: «تضعهن مقابل المرآة بحيث يستطعن مشاهدة أنفسهن وهن يقتلن؟» يجيب المغتصب: «نعم، هذا أثارني ـ مراقبة ردود فعلهن وهن يطعن». ولدى سؤاله عن السبب، يجيب المغتصب: «لأني كلما ذهبت لرؤية فتاة محترمة كانت ترفضني. ولهذا أخذت على عاتقي معاقبتهن» [٦٠].

عندما تصبح فكرة اغتصاب الرجال للنساء «أمرا مشرعا، أي جزءا من الطبيعة» [٦١]، وعندما يصبح جسد المرأة هو حقا للرجل (يأخذه أو يعاقبه)، وعندما تقرن تلك الفكرة مع فكرة أن العنف الجنسي هو وسيلة تعبير مناسبة عن الغضب ضد النساء، تكون النتيجة هي بخس قيمة النساء ككائنات جنسية مستقلة. إضافة إلى ذلك، يصبح تشريع الاغتصاب حقا اجتماعيا مشؤوما، بحيث إذا أنكرت المرأة ذلك الحق فإن المرأة، وليس المغتصب، هي الملومة، هي كبش الفداء. ويتعلم الرجال أن في مقدورهم التعامل مع الغضب ضد النساء عبر العنف فقط. وبالتالي، باستخدام مفهوم ميري دوغلاس Mary Douglas القائل إن «الموضوعات الثقافية تتجسد في طقوس الاستغلال الجسدي» [٦٢]، فإن بخس قيمة النساء وإخضاعهن، والعنف كوسيلة تعبير عن الغضب، هي موضوعات ثقافية تتجسد في طقس/حق الاغتصاب.

أظهر نقاش العنف والشرعية كيف يمكن «تحويل» فعل عنيف عبر عدسات الحق الاجتماعي والتبرير الأخلاقي إلى سلوك مقبول اجتماعيا يعكس اتجاه مسؤولية الفعل نحو الضحية. «يبدو أنه ليس هناك من شيء أسهل من تطوير اعتقاد أن الذين يعارضون أهدافنا، والذين يعترضون سبيل تحقيق رغباتنا هم غير أخلاقيين» [٦٣].

يستطيع النظام حماية نفسه بالمحافظة على سيادة الاعتقاد القائل إن العنف فطري، من الطبيعة، وإن الكبح الجماعي، الذي هو في حد ذاته عنف، أمر ضروري. هذا تكرار فارغ للعنف بين الفرد والجماعة. إن تطبيق أبعاد بنية

الخطاب التحتية يظهر ذلك التكرار بأنه نسخة رمزية طبق الأصل عن مثال انفصام العقل/الجسد، حيث إن العقل ينظم المجتمع، ويكبح عنف الجسد المشتت. تتكرر صوره الثقافية في العلاقات بين الجنسين، وفي إخضاع النساء، وآخرين يمثلون «اللاعقلانيين غير الشرعيين،» الذين يختلفون مع عقلانية النظام الشرعية. على سبيل المثال، نقرأ في مقطوعة مأخوذة من منشور للكنيسة الكاثوليكية في القرن الخامس عشر بعنوان «قواعد الزواج» ما يلي: «وبخ زوجتك بشدة، وتنمر عليها، وأرعبها. وإذا لم يف ذلك بالغرض، أمسك بعصا واضربها بعنف، لأنه من الأفضل معاقبة الجسد وإصلاح الروح، بدلا من إيذاء الروح واستثناء الجسد... ثم اضربها بسرعة، ليس بغيظ، ولكن من منطلق الإحسان إليها، والاهتمام بروحها، بحيث إن الضرب يرتد فضيلة لك ومنفعة لها» [٦٤].

يحلل فوكو البنية التشريحية السياسية للجسد في كتابه حول نشوء السجون في القرن السادس عشر. يوضح ضبط الأجساد بشكل عام، وليس أجساد النساء فقط، وذلك عبر ما يدعوه «ميكانيكية القوة». هذه الميكانيكية «تحدد كيف يمكن للمرء أن يستحوذ على أجساد الآخرين، ليس فقط كي يفعلوا ما يرغبه المرء، وإنما كي يقوموا بما يريد وبالأساليب، والسرعة، والفعالية التي يقررها. وهكذا ينتج الضبط أجسادا خاضعة ومدربة، أجسادا خانعة» [٦٥]. ويكتب فوكو أن «رجل الإنسانية الحديث» ولد من «أمور ضئيلة» مثل الاهتمام، الذي نشأ في العصر الكلاسيكي بتفاصيل مراقبة الجسد «من أجل سيطرة الرجال ومنفعتهم» [٦٦].

وحيث يعد العنف متأصلا في الجسد، ضمن نظام مصمم بغية ضبط جسد العنف واحتوائه، فإن سبب اندلاع حادثة عنف يحال إلى تلك الأجساد ذات القيمة المخفضة، والغريبة الخارجة عن حدود الشرعية، حتى إن كانت ضمن المجتمع. يستطيع النظام كبح احتجاجات الضحايا بوصفها شاذة، ولا تعد تحديات لمنظومة الاعتقاد. ويتم احتواؤها ضمن نطاق الضبط والعادة والبروتوكول. بهذه الطريقة يصبح النظام قادرا على تسويغ العنف والاقتصاص كليهما من دون وجوب تغيير ذاته. وتبعا لذلك يوضع مخفضو القيمة جراء ثنائية العقل/الجسد بموجب أسطورة البطل في المصحات، وهم النساء «المجنونات» والرجال غير البطوليين المرتكبين والمجرمين [٦٧]. يمكن أن يبقى التكرار الفارغ للعنف في مكانه. إلا أن المجتمع يصبح عرضة للتغيير إذا ما انتفى التكرار بسبب الشك في افتراضاته. تخضع المعتقدات الرسمية

الأساسية للتمحيص، ويمكن تحدي الأيديولوجية، التي تفسرها وتشرعها، وذلك بتقديم البدائل. قد تسمى بعض هذه البدائل بأنها مزاعم «شاذة» أو «غير شرعية»، كما هي الحال مع غاليليو، حيث شككت آراؤه «الشاذة» حول مركزية الأرض في الإيمان المشرع أيديولوجيا بخصوص مركزية الشمس. وتؤدي هذه البدائل إلى تحول قطعي في الخيال الثقافي من غير الشرعية إلى الشرعية، وذلك في حركة الخطاب الاجتماعي والاعتقاد. يحصل هذا التحول ضمن ديناميكية الأيديولوجيا والاعتقاد البديل أو اليوتوبيا.

ديناميكية الأيديولوجيا واليوتوبيا (*)

يجري تصوير التقاطع بين خطب الأيديولوجيا وخطب البدائل، أو اليوتوبيا، بوصفه ديناميكية خيال ثقافي شرحها بول ريكور Paul Ricoeur. فالأيديولوجيا واليوتوبيا «موقفان شاذان تجاه الواقع الاجتماعي» [٦٨]. والشذوذ في كل من الأيديولوجيا أو اليوتوبيا هو «معيار عدم انسجام». يفترض هذا التفاوت أن الأفراد والمجموعات التعاونية قد ترتبط بالواقع الاجتماعي من دون ابتعاد بوصفها منسجمة، وترتبط أيضا مع الابتعاد، بوصفها غير منسجمة وتأخذ أشكالا مختلفة. إن هذا الافتراض المزدوج هو من عمل خيال اجتماعي أو ثقافي ذي طابع إيجابي أو سلبي، وهذه عناصر من الأيديولوجيا واليوتوبيا معا. ومن الممكن وجود تكامل بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، بحيث إن الوجه البناء للواحدة قد يعزز الوجه التحريفي أو الهدام للأخرى، والعكس صحيح. فقد تتمم تحريفات الأيديولوجيا هالة الإمكانية في اليوتوبيا، كما أن سمة الأيديولوجيا الإنسجامية الملتصقة اجتماعيا، قد تتمم اليوتوبيا كقوة هدامة في المجتمع.

تفهم الأيديولوجيا عموما بأنها مفهوم ازدرائي تحريفي، وكاتم، كما يتضح في كتاب كارل ماركس Karl Marx «الأيديولوجيا الألمانية». يقول ريكور إن ماركس ركز على الأفراد في ظروف مادية حقيقية، على النقيض من الوجود الذهني المثالي كأساس للواقع الاجتماعي عند هيغل Hegel. إن الأيديولوجيا «كمجال للصور، والأفكار، والمفاهيم»، على النقيض من «مجال الإنتاج الفعلي» [٦٩]. إنها التناقض بين الخيالي والواقعي، بين المظهر والواقع. ومن المؤكد أن ذلك التناقض يظهر الهوة بين «التصوير غير الحقيقي عموما (الديني، السياسي، القضائي،

(*) المدينة الفاضلة: دنيا مثالية وبخاصة من حيث قوانينها وحكومتها واحوالها الاجتماعية [المترجم].

الأخلاقي، الجمالي... إلخ) وواقع مسيرة الحياة» [٧٠]. ففي النظرية الماركسية، تختصر الفجوة الفعل الإنساني، وتخضعه إلى حلقة مفرغة من الصراع الطبقي يعتمد على تكنولوجيا الحرمان.

يستشهد ريكور بماركس بقوله إنه يعلن «أن كل طبقة تضع نفسها في موقع طبقة حاكمة قبلها تجبر، لمجرد تحقيق هدفها، على تصوير مصالحها، بوصفها مصلحة عامة لكل عضو في المجتمع» [٧١]. يحدد ريكور علاقة المصلحة مع صياغتها المثالية بالقول: إنها دافع وليست سببا. يقدم التشريع بأنه الاهتمام الأول للنشاط الاجتماعي، ويجب وجود عملية تسويغ كي «يتم تصوير مصلحة خاصة بأنها عامة، أي المصلحة العقلانية الوحيدة والصحيحة بشكل كلي» [٧٢]. حيث يجري التعبير عن المعتقدات السائدة، بوصفها مصلحة أو معتقد الجميع، بغية تحفيز قبول تلك المعتقدات وتشريعها.

يدرج ريكور عمل ماكس فيبر Max Weber حول مشكلة الهيمنة. وبالإشارة إلى القوة السياسية المدعومة من الدولة يقول فيبر: «تعلمنا التجربة أن نظام السلطة لا يتقيد طوعا بالاحتكام إلى دوافع مادية، أو مؤثرة، أو مثالية، بوصفها أساسا لضمان استمراره. إضافة إلى ذلك، يحاول كل نظام أن يرسخ الاعتقاد بشرعيته ويتعهده بالرعاية» [٧٣]. إذ يمكن تصور الشرعية في إطار العمل الإنساني المدفوع بالمعتقدات ذات الصبغة الثقافية. وبالفعل يعتمد الإيمان بنظام أو وجود شرعي على شرعية دوافع الفعل الهادف.

هناك فجوة بين المطالبة بالشرعية والإيمان بالشرعية، أو بين ادعاء السلطة وإيمان الأفراد بذلك الادعاء [٧٤]. تمتلئ هذه الفجوة بإفراط السلطة في زعم امتلاك الإيمان أو الأيديولوجيا. إن المقصود بالأيديولوجيا هو تعزيز الإيمان، بحيث يخفف من المطالبة بالشرعية. وإن «هوة الارتياب» هذه هي مصدر التشويه والانحراف بين الزعم والإيمان. هذا التشويه يقتضيه ادعاء السلطة بحق الشرعية الذي يملأ فجوة الريبة.

ونظرا إلى أن المشاركين في النشاط الاجتماعي متساوون، يصبح معنى المعتقدات عند أي شخص شرعيا بمثل شرعية معتقدات شخص آخر. فكل منهما لديه الثقة المتساوية في آرائه أو في تجاربه الحياتية. وعندما يصبح الأمر مسألة امتلاك لاعتقاد مشترك، تحصل تعارضات في المعنى، والثقة، وذلك لمجرد وجود تعارضات في التجارب الفردية. إذ تضمن المعتقدات

المشتركة لمجتمع ما استقرار المؤسسات وتماسكها، التي تخدم الحاجات الاجتماعية لذلك المجتمع واستمراره. فكي نقبل أحد المعتقدات بدلا من آخر، وبالتالي نشترك بمعتقد، يجب آنئذ إثبات مصداقية الاعتقاد المشترك في وضعه الراهن غير المتكافئ كي يحتفظ بموقعه ممثلا لمصالح الجميع.

إن تطوير الخطاب ليس عملية ثابتة، فهو تطور مستمر في الفهم والفعل التواصليين. ويصبح أي ادعاء بامتلاك المعنى عرضة للتغيير ضمن حرية نشاط الأفراد، حيث تتطلب حياة المجتمع استمرارية في شكل المؤسسات. إن ادعاء امتلاك معنى من بين عدة معان محتملة يتأسس في المجتمع كمرجع وممثل للجميع. فيحصل تغيير في المعنى ذي الادعاء المرجعي، على النقيض من المعنى، الذي لا يزال محتملا. يصبح المعنى المرجعي جامدا في مكانه، كحافظ للقيم الاجتماعية والثقافية في استمرارية المؤسسات. أما المعنى الممكن أو البديل، فيمتلك الإمكانية الديناميكية للحلول محل المعنى المرجعي، ويغير المؤسسات والنشاط الاجتماعي. إن الجسر الفكري الذي يساند السلطة طوال التاريخ هو الأيديولوجيا.

من السلطة إلى العنف

تعتمد السلطة على قبول المشارك الاجتماعي الإيمان بشرعيتها. يفترض هذا قبولا بشرعية الحكم، الذي يكون أساس السلطة. تتنوع العلاقات بين المقدرة، والقوة، والعنف. فالحكم يشير إلى مقدرة على الفعل بوفاق، وهو يخص مجال الجماعة، وليس الفرد. فعندما يقال إن شخصا ما «في الحكم»، المقصود هو أن هذا الفرد ممنوح سلطة أو معطى الإذن للعمل باسم المجموعة [٧٥]. فإذا ما اختفت الجماعة، تختفي قوة الشخص «في الحكم». وتبعا لذلك يتوقف الحكم على القبول والدعم في إطار الجماعة.

على النقيض من ذلك، تشير المقدرة إلى الشخصي، إلى الفردي. فالمقدرة ملك متأصل في الشخص أو الموضوع، وتخصه. يمكن للمقدرة أن تثبت ذاتها بالنسبة إلى أمور أخرى، لكنها مستقلة عنها. إن مقدرة الفرد قد تغلبها الكثرة.

أما القوة فغالبا ما تعد مرادفة للعنف كوسيلة إكراه، وتظهر الطاقة المنطلقة من الحركات الطبيعية أو الاجتماعية، كما في «قوى الطبيعة» أو «قوة الظرف».

تعرف السلطة بأنها «إقرار تام يقدمه المطلوب منهم تأدية الطاعة». يمكن أن تناط السلطة في أشخاص، كما في العلاقة بين الوالد والطفل، أو بين الأستاذ والتلميذ، أو كما في مكتب مؤسساتي مثل مكتب السيناتور أو الكاهن. إن بقاء الشخص أو المكتب في الحكم يستلزم إظهار الاحترام المتوقع.

إن ما يميز العنف عن الحكم، والمقدرة، والقوة، والسلطة هو سمته كأداة؛ فالعنف، كظاهرة، أقرب إلى المقدرة. إن وسائل العنف، مثل الأدوات الأخرى، معدة بحيث تضاعف المقدرة الطبيعية إلى أن يمكن لهذه الوسائل أن تحل محل تلك المقدرة [٧٦]. لا يفرق ذلك بين العنف كسلوك تخريبي والتكنولوجيا المستخدمة لتنفيذه، ويتجنى على المفهومين معا. فالعنف المتصل بالتكنولوجيا كأداة تدمير يحول المسؤولية عنه إلى التكنولوجيا، وليس إلى الفاعل. كما تصبح التكنولوجيا مرتبطة بالعنف بوصفه وسيلة تهديم بدلا من كونه وسيلة داعمة لفاعل ميال إلى استخدام التكنولوجيا بطرق معينة. فمن المنظور الثقافي، ينتمي البشر والتكنولوجيا إلى تاريخ من قيم وممارسات اجتماعية تؤثر في السلوك والاستخدام الراهنين والمستقبليين.

يعتمد العنف على الحكم والسلطة معا. فعندما تنهار السلطة، حيث يتم عصيان الأوامر، لا تتقرر مسألة الطاعة للسلطة بعلاقة أمر ـ طاعة، وإنما برأي أولئك الذين يتشاركون فيها، وعددهم: «فكل شيء يعتمد على القوة وراء العنف» [٧٧]. إذ يظهر انهيار الحكم الشرعي على شكل ثورة كيف أن العصيان المدني للقوانين، والحكام، والمؤسسات هو مجرد تجسيد للدعم والقبول. فالسلطة تعتمد على النفوذ، الذي يعتمد بدوره على موافقة ومصادقة الناس الذين يحترمون الحكم. يمنح هذا القبول من خلال افتراضات الوفاق المباشرة وغير المباشرة، التي تمت مناقشتها سابقا. إن هذه الافتراضات تتحد مع الاتفاقيات المباشرة ومع الاتفاقيات المدعومة بالتقاليد والأعراف ضمن إطار الخطاب الرمزي الثقافي.

تتشكل الأيديولوجيا من قاعدة الخطاب الرمزي. فتحت مستوى «التشويه» الأيديولوجي نكتشف أنظمة التشريع، التي تستجيب لادعاء الشرعية الذي يتطلبه نظام السلطة. هذا يردم الفجوة بين الإيمان والسلطة. ونجد تحت هذا المستوى، أيضا، نظاما آخر من الترميز يكون الفعل ذاته. إن قالب الأيديولوجيا هذا هو وسيلة لتكييف نظام الفعل، ودمجه، وتعزيزه. فهو يؤمن الاستقرار في المجتمع، سواء أكان طبقة حاكمة، أو نظام سلطة، أو جماعة

مستقرة، لأن الأيديولوجية هي تماسك لمصلحة نظام بشري قابل للتفتت بوساطة مصالح متباينة فاعلة في الطبيعة والتاريخ. «تتطلق كل أمراض الأيديولوجيا من هذا الدور المحافظ للأيديولوجيا» (٧٨).

الأيديولوجيا كآخرية وبديل

إن إمكانية زعزعة نظام معين هي البديل لذلك النظام. هذه هي وظيفة اليوتوبيا، أي أنها تقدم صوتا للأيديولوجيا. فاليوتوبيا بالنسبة إلى المجتمع القائم هي بمنزلة الاختراع بالنسبة إلى المعرفة العلمية. اليوتوبيا تبرز في الخيال، في الإبداع. إنها لغة آخر – مجتمع آخر، واقع آخر، عالم آخر. يتجنب الخيال المبدع وظائف اندماجية مقابل عالم «الآخرية». إن البحث عن الآخر، ليس موضوعاتيا، لكنه يتضمن تنوع مزاعم. فالعائلة الأخرى، الجنسانية الأخرى، قد تعني الرهبانية، أو جماعة جنسية. وقد تكون أي طريقة استهلاك أخرى زهدا أو استهلاكا مترفا (٧٩).

لا يمكن تشبيه إمكانات اليوتوبيا الخيالية إلى أي مكان. فاليوتوبيا ابتدعها توماس مور Thomas More كمصطلح أدبي لمكان غير موجود، وقد احتفظت بمعناها كمكان وهمي في الخيال. يؤدي هذا وظيفة مهمة للمجتمع. فاليوتوبيا بوصفها إمكانية مفتوحة تؤمن منفذا للتبصر في الواقع، حيث نستطيع من خلال زجاج اليوتوبيا أن نبتعد عن طرق عيشنا المعتادة. لم تعد هذه مألوفة الآن، حيث لا يستهان بأي شيء وراء هذه الإمكانية. فاليوتوبيا تفند الموجود ضمن سلسلة من طرق العيش البديلة. إن اليوتوبيا، بوصفها تخريبا اجتماعيا، تعارض الوظيفة التوحيدية للأيديولوجيا.

تستنطق اليوتوبيا أنظمة السلطة القائمة، أما الأيديولوجيا فتعزز السلطة بتقديم التشريع لبناها. تتسع شقة الريبة بوساطة اليوتوبيات التي تشير إلى سبل أخرى لاستخدام النفوذ في الحياة الاجتماعية، والسياسية، والدينية، أو الاقتصادية. إذن، تشك اليوتوبيات في أنظمة الحكم الرسمية (٨٠).

يشتمل التعارض بين دور الأيديولوجيا في الاستقرار مع الدور التخريبي لقوة اليوتوبيا على أمراض مماثلة في تشريع حكم ما أو معارضته. وعلى النقيض من ذلك، تعكس المظاهر الإيجابية لكليهما الأيديولوجيا بوصفها محفظة، واليوتوبيا بوصفها خطة كمال. قد تبدو

هذه النظرة الأخيرة لليوتوبيا غريبة أو شاذة، أي كأداة لاتركزية. مع ذلك، إن ما يبعدنا عن المركز يرجعنا إلى ذواتنا. هذا هو التناقض الظاهري في الخيال اليوتوبي.

في ديناميكية الأيديولوجيا واليوتوبيا، تحتاج كل منهما إلى الأخرى كي تحقق ذاتها. فالحاجة إلى الأيديولوجيا كي تتوسط الروابط الاجتماعية، كي تعزز الإيمان، تحدد فجوة يوتوبيا محتملة. تؤكد هذه العملية الديناميكية على الوظيفة «الصحية» للأيديولوجيا في شفاء «جنون» اليوتوبيا، وفي نقد الأيديولوجيات من وجهة نظر «مكان غير موجود». ويصبح النظام الاجتماعي تفاوضا بشريا مرنا لتلك المعتقدات، والمواقف، والممارسات، بوصفها عناصر استمرارية وتغير.

ليس هناك مناص من التباس التفسير، لأن الالتباس ضروري لتماسك المجتمع وتحوله. وتصبح مضامين تفسير الخطاب والفعل الرمزيين مهمة، بوصفها تحولا من ثنائية العقل/الجسد في الثقافة الغربية، التي رأينا من خلالها بيئتنا وأنفسنا. إذ تتجلى السلطة في المعتقدات ـ مثل أسطورة البطل، والعنف الفطري، وإخضاع النساء ـ التي من خلالها تُعطى أولولية للتجربة، ويوجه الفعل نحو توقعات واستجابات سلوكية مقبولة اجتماعيا. إن الشك بفرضية العنف الفطري من زاوية ديناميكية إعادة تمثيل الصدمة، والتبادل بين اليوتوبيا، والاحترام، والثقة سيعيد صياغة المسؤولية والمحاسبة. إن هذه مرتكزات لعلاقات الثقة التي تربط المجتمع. وبهذا المعنى، يصور هذا الكتاب ديناميكية الأنماط الثقافية للعنف «الأيديولوجي» والأنماط المتبادلة «الطوباوية» في الخيال الثقافي.

وكي نعطي إطارا لهذه الديناميكية نضع قصة أنماط العنف ضمن تاريخ سابقة ثقافية يعتمد على معتقدات رسمية حول العنف. ونتحول الآن إلى البحث في مسألة نقل القيم والمعتقدات حول العنف من خلال الأساطير، وخطاب الموروث الرمزي.



3

الأسطورة والحرب

الأساطير هي قصص ثقافية تستخدم الخطاب الرمزي والمعتقدات الرسمية في ثقافة ما. تتضمن الأساطير حول العنف نظرة إلى السلطة والموروث، وتتضح كيفية تأدية السلطة وظيفتها في الموروث والثقافة من خلال انتقال المعتقدات الرسمية من جيل إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى. تغذي هذه المفاهيم الكيفية، التي تمّ بها استخدام الأسطورة مثالا على التعلم الجماعي والتلاقح الاجتماعي. فالأسطورة توفّر الوحدة والاستمرارية الثقافيتين، وذلك بجعلها أعضاء الجماعة يؤمنون بمفاهيم متشابهة، ويتخذون مواقف متشابهة، ويتصرفون بطرق متشابهة، ويمتلكون توقعات متشابهة. بهذه الطريقة تنقل الأسطورة القيم في الموروث عبر الخطاب الرمزي ونماذج الفعل.

«في المعارك يرتقي الرجل بنفسه فوق الأمومة، التي كان يخصها كليا في السابق، ففي المعركة يكافح صاعدا نحو قداسته»

هيغل

السلطة والإيمان

يعكس الخطاب الرمزي والسلوك المقبول، أو المؤسسات التي تكوّن المجتمع، سلطة الثقافة في اتفاق فرضيات اجتماعية مباشر أو واضح عبر

الإجماع. فالسلطة في الثقافة هي تاريخ من أحكام مختارة يقبلها الأفراد ويدعمها العقل. وتعكس السلطة أولويات الثقافة من أجل بقائها. تتأسس هذه الأولويات وسلطتها المناسبة بإعطاء الأسباب ومناقشة النتائج. إن قيم أي ثقافة تنعكس في الأولويات، وبالتالي في السلطة، لأن أساس السلطة يكمن في موافقة الشخص الذي يحترمها. فالسلطة لا تعيش على الحكم الصارم، وإنما على القبول [1]. إن التسليم بمعرفة ورؤية عليا تقدمهما السلطة يظهر إيمان المرء بأن السلطة على حق. قد تعكس السلطة معرفة بالنيابة يمكن أن تساعد آخرين على البقاء من دون المجازفة في اختبار تلك المعرفة بأنفسهم. ويمكن أن تنعكس منزلة السلطة في الشهرة أو في موثوقية السلطة، التي أقرها الآخرون وأثبتوها.

إن إجماع الفرضيات الاجتماعية غير المباشر، التي يُعبر عنها بالتمثيل فقط، يشتمل على الموروث، وهو شكل «غير مسمى» من أشكال السلطة. تتميز حياتنا التاريخية المحدودة بحقيقة أن سلطة المنقول، التي تتعدى ما له أساس في العقل على نحو واضح، ذات نفوذ على مواقفنا وسلوكنا [2]. يستشهد هانس – جورج غادامر Hans-Georg Gadamer بالتعاليم الأخلاقية كمثال ينطبق على ذلك. فالتعاليم الأخلاقية «يتم تبنيها بحرية، لكنها لا تنشأ على الإطلاق عن الرؤية الحرة، أو أنها تبرر ذواتها. وهذا هو بالضبط ما ندعوه الموروث، أي أساس شرعيتها» [3].

إن نمطي السلطة، بوصفهما معرفة مكتسبة، (السلطة المباشرة الواضحة) والموروث (سلطة غير مباشرة وضمنية) ينطبقان معا على الحق الاجتماعي، كما هو مشرّع في القانون، والمنزلة، والعادة ،أو القبول الاجتماعي، وعلى التبرير الأخلاقي، كما هو مشرّع في الاحتكام إلى التعاليم الدينية، وإلى المبادئ الأخلاقية، والتفكير، أو الأحكام الأخلاقية الإجماعية [4]. إن هذين الشكلين للسلطة يكونان التأثير، الذي تمتلكه الأساطير والرموز ضمن الثقافة.

يصبح أي ادعاء تقييم عرضة للتغيير عبر مسار نشاط الأفراد، نظرا إلى أن التطوّر الفردي والثقافي هو عملية تأقلم مستمرة مع ظروف مجهولة. ولأن نظام المجتمع عبارة عن بناء رمزي من التفاعل البيشخصي فهو، مثل التبادل البيشخصي، يتطلب استمرارية كي يحافظ على نفسه. إن للعلاقات البيشخصية تاريخا من التفاعل أو من عادات التواصل على مر الزمن. هذا

ما تمتلكه المؤسسات أيضا. فالعلاقات البيشخصية تتوقف عندما يخرج أحد الأطراف المشاركة في العلاقة منها، وذلك بمحض إرادته أو بسبب الموت. إن للمؤسسات حياة رمزية، وهي تعبير مجرد عن تاريخ من عادات التواصل بين العديد من الناس، مثل جامعة. قد يتغير قادة هذه المؤسسات وأعضاؤها عبر الزمن. أما المؤسسات ذاتها، التي ترمز إلى مجموعة أفعال، ومعتقدات، وآراء، وأهداف وأبنية تُدعى «جامعة،» فتستمر. لكن لا يشكّل أي من هذه العناصر بمفرده جامعة. إذ لا وجود لأي شيء يمكن لأي شخص أن يشير إليه ويقول «هذه هي الجامعة.» مادام ينتقل الإيمان بقيمتها من جيل إلى آخر، ويجري توفير مصادر إبقاء منشأ العناصر، فإن المؤسسات ستواصل بقاءها من جيل إلى جيل. لأن المؤسسة تبقى حية اعتمادا على الإيمان الرسمي بقيمتها. وعلى نحو مماثل، يصبح ادعاء الأسطورة أو الرمز بحق التقييم مؤسسا في الثقافة ضمن تصورات رمزية أخرى. يعتمد بقاؤها الثقافي على قبول أولئك، الذين يشرّعون النماذج، التي تقدمها الأساطير والرموز عبر المؤسسات. على سبيل المثال، تستمر أسطورة البطل عبر إرادة النساء والرجال في الانهماك في محاكاة صفات البطل، وتدعيمها في الممارسة الاجتماعية ضمن العائلة، وفي المؤسسات التعليمية، والاقتصادية، والسياسية. تستمر هذه الحالة إلى درجة حظر ونكران القسوة الذاتية الكبرى بحق الذات والآخرين في هذا النموذج، بوصفها غير مهمة، وبالتالي ليست أولوية للخطاب الرسمي.

الأسطورة والتاريخ

تعتمد مكانة الإيمان الرسمي ضمن موروث الأسطورة والرمزية على مسألة التمييز بين الأسطورة والأيديولوجيا. وللتوسع بشأن الأسطورة نقول إن الأساطير في أساسها قصص أو حكايات. كان لكلمتي «قصة» و«تاريخ» - ذات مرة - المعنى نفسه، لكنهما الآن متميزتان [٥]. فالقصة تعني ضمنا بعدا من الفنتازيا يجعل تمثيل الأحداث الفعلية غير محتمل. من ناحية أخرى، يدل التاريخ على بنية لفظية لها تطابق مقبول مع أحداث حصلت بالفعل. توحي الأسطورة، بوصفها حكاية، بهذين البعدين غير المنسجمين، وهما «هذا ما يُقال إنه حدث» و«من شبه المؤكد أن هذا لم يحدث، على الأقل ليس تماما بالطريقة التي تم وصفها» [٦].

كما تم بحثه مقدما، يوجد في جوهر معظم المجتمعات سلسلة من القصص «الجادة،» التي يُزعم أنها حدثت بوصفها قصصا مهمة من الضرورة بمكان على الجماعة معرفتها [٧]. ليست بنية هذه القصص مختلفة عن قصص أخرى، لكنها تؤدي وظيفة اجتماعية مختلفة. تصبح القصص الأكثر جدية «ملكا ثقافيا لمجتمع معين، وتشكل أصلا كلاميا لموروث مشترك» [٨]. فقصص هوميروس البطولية لها مكانتها المهمة في الثقافة الإغريقية، مثلما لقصص الإنجيل في أوروبا المسيحية، على الأقل حتى القرن الثامن عشر. وقد أصبحت قصص العلم منذ القرنين السادس والسابع عشر، أي من نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكوسية إلى علم الوراثة والتكنولوجيا الحيوية، قصصا من المهم للثقافة الغربية أن تعرفها، وذلك بسبب مقدرتها على تفسير الحياة وتغييرها. كما أصبحت ثورتا أمريكا وفرنسا نموذجين للتفاعل السياسي الديموقراطي. أما بالنسبة إلى التفاعل الاجتماعي، فتسود أسطورة البطل في الثقافة الغربية.

إن الأساطير، التي تروي موروث ثقافة ما، تحكي قصص «معنى الوجود الإنساني وقدره» [٩]. فالذي يجري الحديث عنه، ليس ما حدث مسبقا، وإنما هو الذي سيحصل لأنه «يجب أن يحصل.» يختلف هذا عن التاريخ، الذي يتحدد بفهم الماضي، باعتباره سلسلة من أحداث «هناك» مترابطة سببيا، ومحمّلة بالمعنى، وغير متكررة [١٠]. فالأسطورة تروي ما حصل في الماضي وما سيحصل في المستقبل، أي تتخطى الحاضر.

الأساطير قصص تعبر عن كل شامل. وبشكل أخص، الأساطير قصص تتم روايتها حول الرموز [١١]. ففي المسيحيّة أصبح لرمزي «البعث» و«الصليب» قصص تُروى حولهما، كما في عظة بول في الأعمال. والأساطير تعبير مسبق حول «فكر مغاير.» يتم انتقاء وتوضيح معان مختارة من المعاني العديدة للرموز كوسيلة «لتشريع العالم.» من هنا تحاول الأساطير إعطاء معنى وقالب للعالم وتخاطب ما هو «حقيقي بالفعل، ومؤسس ذاتيا، وصحيح، وجيد» [١٢]. فأسطورة البطل الكاوبوي في الولايات المتحدة عبارة عن تحول من بطل الحرب الكلاسيكية إلى رائد متحرّك في «الحرب» ضد الطبيعة. إذ يتغلب الكاوبوي المنعزل على الطبيعة وفي الحرب ضد الحضارة الاستغلالية المريبة معا، وذلك بممارسته أخلاقية الفردية، والحرية، التي تُنكر/تخمد العزلة الإنسانية والارتباط الاجتماعي المسؤول.

الأساطير عبارة عن قصص تتحدث عن السلطة الأخلاقية للموروث ومن ثم تشرّعها. تؤدي الأسطورة، بوصفها حافظة للموروث، وظيفة أيديولوجية كسبيل لفهم الأسرار. وتعطي الأسطورة نوعا من الأسباب لضمان استمرارية مصداقية بعض التفسيرات المرتبطة بالرموز في التبرير الأخلاقي لدى المجتمع. تعمل الأساطير أيضا كأشكال ضمان لأنماط ونماذج محددة من السلوك تكون معيارية بالنسبة إلى الفرد [١٣]، كما تُستخدم الأساطير كمجموعة من الأسباب أو المناشدات لتفعيل سلطة مقدّسة دعما لممارسات معيّنة بشكل واع وواضح [١٤].

إن الاستحضار الواعي للسلطة في دعم ممارسات معينة يأخذ الأسطورة إلى مجال الحقوق الاجتماعية المؤسساتية. فالحقوق عبارة عن إذن بفعل شيء ما والتزام من الآخرين بعدم التدخل [١٥]. وفيما يخص الأسطورة، هناك تغلغل في التمييز بين الحق الاجتماعي، كما هو مشرّع من قبل القانون، والمكانة، والعادة، أو القبول الاجتماعي، من جهة والتسويغ الأخلاقي المشّرع في الاستنجاد بالتعاليم الدينية، والمبادئ الأخلاقية، والتفكير، أو الأحكام الجماعية الأخلاقية من جهة أخرى.

تمّ توضيح ذلك في الغرب عبر التحوّل من «حق الملوك المقدس» إلى «حقوق الإنسان» المصوغة في نظرية القانون الطبيعية، حيث بقي مسوّغ السلطة المقدّسة في القانون الطبيعي، بوصفه إيمانا معدلا من التصميم الإلهي للكون، سهل المنال عبر التفسير الكوني، وليس المَلكي الأكثر انسجاما مع الديموقراطية. وقد اشتمل التصميم الإلهي على الحقوق الطبيعية الواضحة لأي إنسان عاقل، والملك لم يكن سوى واحد منهم. كما استخدم توماس جيفرسون Thomas Jefferson مساواة مونت مونشكيو Montesquieu للقانون مع الجغرافيا كي يبرر «حق أمريكا الطبيعي» في الأمن والتوسع الإقليمي (القاري). تمّت ترجمة ذلك في عام ١٨٤٤ بالعبارة المشهورة «القدر الواضح»، بوصفه تشريعا لحق الرجال البيض في ملكية الأرض، وهو حق يُعتقد أن الله منحه لهم من أجل الحضارة [١٦]. وبحكم الواقع تضمن هذا التشريع، أيضا، تشريعا للتفرقة الجنسية، والعرقية، والإمبريالية، وذلك بإضفائه الموافقة الاجتماعية على فرض مجموعة مختارة لإرادتها على الذين يختلفون عنها أو على أولئك الذين يعارضون «حقوقها».

كان لأسطورة القدر الواضح في زمانها نفوذ كبير في تطبيق النظام الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، الحامي لمُثل القلة وإبقائها، وفي التسبب بالكوابيس لدى الكثرة.

الأسطورة والنموذج الأصل

يمكن تقديم مزيد من التوضيح للتفريق بين الأيديولوجيا والأسطورة. تعطي الأيديولوجيا، بوصفها وظيفة حافظة للسلطة، تشريعا لتلك السلطة (الحكم بالإجماع على نحو ضمني) عبر الاحتكام إلى الماضي، فتصبح تبعا لذلك تاريخية. أما الأسطورة، بوصفها ضمانا للسلوك وحكاية الموروث، فهي تدمج الماضي مع بنى الشرعية فيه، وتمتد إلى المستقبل كقصة نموذجية حول ما هو جوهري لاستمرار الثقافة. حيث يمكن تسويغ خطاب استخدام العنف بالاحتكام إلى الأسطورة بدلا من الأيديولوجيا كتبرير لسلوك مستقبلي عنيف. من هنا يمكن أن تُقدم الأسطورة، بوصفها نموذجا أصليا، نوعا من تشريع للعنف وتبرير له، بوصفه ممارسة طقوسية واجتماعية.

إن للطقس، كممارسة، نموذجا مقدسا، أي مثالا أصليا [١٧]. فالطقوس عبارة عن ممارسات تكرر الفعل، الذي يُعتقد أنه جرى تمثيله في بداية الزمان من قبل إله أو بطل أو سلف. بهذه الطريقة يصبح أي فعل حقيقيا أو «ذا معنى» عبر التكرار. ويمكن معالجة آلية تحوّل الإنسان إلى نموذج أول عبر التكرار من خلال مدى محافظة الذاكرة الجمْعية على ذكرى حدث تاريخي [١٨]. ففي نموذج الشعر الملحمي، تتغير الشخصية التاريخية للأشخاص المحتفى بهم. وكي يتم الحفاظ على الحدث التاريخي في الذاكرة الجمْعية يقترب الحدث من النموذج الأسطوري. بهذا المعنى، «تصبح الأسطورة المرحلة الأخيرة ـ وليس الأولى ـ في تطوّر البطل» [١٩].

يبقى استذكار حدث تاريخي أو شخص حقيقي في الذاكرة الشعبية لمدة قرنين أو ثلاثة قرون فقط في أبعد تحديد [٢٠]. إذ تجد الذاكرة الجمْعية صعوبة في الإبقاء على الحوادث الفردية والأشخاص الحقيقيين، لأن البنى التي تعمل بموجبها مختلفة. فالذاكرة الجمْعية تستخدم أصنافا بدلا من الحوادث، والنماذج الأولى، بدلا من شخصيات تاريخية. «يجري استيعاب الشخصية التاريخية مع نموذجه الأسطوري (البطل... إلخ)، في حين يقترن الحدث مع فئة الأعمال الأسطورية (قتال مع وحش، الأخوة الأعداء... إلخ)» [٢١]. و«الحقيقة التاريخية»

التي يُفترض أن تحافظ عليها القصائد الملحمية، لها علاقة مع الأفراد أو الأحداث، أقل مما هي مع المؤسسات، والعادات، والمشاهد العامة. بهذا الخصوص، تمثل الحقيقة التاريخية أشكالا تقليدية من الحياة الاجتماعية، والسياسية المختلفة في الهياكل الأصل، التي تتكوّن على نحو أبطأ من الفرد.

تتغير ذاكرة الأحداث التاريخية مع ما يرافقها، بحيث يمكنها الدخول إلى العقلية القديمة، «التي لا يمكنها قبول ما هو فردي، وتحتفظ بما هو نموذجي فقط» [٢٢]. إذ يوجد تحوّل في تصوير الذاكرة من الغاية الفردية نحو الجوهر الأبدي، بحيث تستطيع الأسطورة أن تقدم شخصيات تقوم بفعل دون تقديم تفسير سببي لسلوكها. فالأسطورة تفرغ التصرّف الإنساني من معناه التاريخيً، وبالتالّي تحوّل التاريخ إلى طبيعة» [٢٣].

المسيحية والوثنية

إن التنقيب في ماضي أسطورة بطل الحرب وصولا إلى العصور اليونانية القديمة يظهر طبقات من الدعم في التقييم التاريخي للعنف. إن التحوّل من التاريخ إلى مسلمة الطبيعة ينعكس في تطوّر أسطورة بطل الحرب. يحصل هذا التطوّر بالتوازي مع الأحداث، التي يطبقها، أي الحرب والصراع. وقد يثمر تفسير تلك الأحداث في زمانها عن رؤى ثاقبة في تقييم بطل الحرب في الثقافة. على سبيل المثال، إن فلسفة هيغل، بشأن جدلية الروح المؤثرة في التاريخ اعتبارا من القرن التاسع عشر، توفّر إطلالة ساحرة على الكيفية، التي تصبح فيها أخلاقية البطل تقريرية، ليس لتطوّر الفرد وحسب، وإنما للثقافة ككل، سعيا وراء حياة روحية.

إن التاريخ في ديالكتيك الروح عند هيغل هو حركة الروح في تحقيقها لذاتها عبر العقل. والعقل، بوصفه المقدرة على التوفيق بين تجليات الروح المتضادة أو المتعارضة، عبارة عن حافظ للروح وامتداد لها. فالعقل يحفظ الحقيقة الملغاة في انعكاس الفكر، ويوفّق بين حقيقة المعلوم وحقيقة الغريب، فيولد تجل جديد للروح غير مقيد بقيود إرادة طارئة أو سلطة خارجية.

يشتملً ديالكتيك الروح على عملية نفي تقطع كل الصلات الحسية في حركة الفكر نحو الحقيقة والألوهية. تمثل هذه العملية الانفصام بين العقل والجسد، حيث تنفي الروح الوجود الجسدي، والقوة العاطفية المرتبطة مع الآخر، وتنبذ العلاقة الحسية في سبيل نمو الفرد الروحي. إذ يجب على الوعي الفردي «أن يُظهر أنه متحرر تماما وعاما من طبيعته الحسية» [٢٤].

يتوسع مارك سي. تايلور Mark C. Taylor في شرح ديالكتيك تكوين الذات، حيث ينهمك الإله الكلي القوة والذات، والسيد، والعبد، في صراع حياة وموت مُستوحى من «خوف مطلق» من التصادم مع الآخر كآخر [٢٥]. يبدو أن الصدام مع الآخر يمزّق الهوية الشخصية عبر مرآة النفس المعكوسة في الآخر. فمثل هذه النسخة المطابقة عبارة عن تغريب للذات. لأن «هذه المواجهة مع الآخر، كآخر، تقود إلى التصادم مع الذات كآخر» [٢٦]. تدرك الذات أنها فقدت نفسها في مواجهتها مع السيد الكلي القدرة، وذلك لأنها تجد ذاتها كآخر. وتبقى الذات بوصفها عبدة للآخر خارج الذات، لأن الآخر «لم يرجعها» للذات عبر الاعتراف بها. يبين هذا أن الآخر اعترف بالذات وأظهر لها أنه يعتمد عليها، وهو «ليس مطلقا آخر غيرها» [٢٧]. وهكذا يفضح التصادم مع الآخر غربة الذات.

تبعا لتايلور، كي تستعيد الذات تمالكها تتمرد ضد الآخر في رفض تصون فيه الهوية ذاتها باستبعاد الاختلاف [٢٨]. فيصبح الإثبات الهجومي للعبد دفاعا. «إن العمل العدواني هو في الحقيقة رد فعل ناجم عن العجز» [٢٩]. وبالنسبة إلى هيغل، «إن العلاقة بين فردين واعيين لذاتيهما هي تلك العلاقة التي يثبتان من خلالها ذاتيهما عبر صراع الحياة والموت. إذ يجب أن ينهمكا في هذا الصراع، لأن عليهما أن يرقيا بيقينهما في كينونة ذاتيهما إلى الحقيقة» [٣٠]، فالرهان على حياة المرء، وفقا لهيغل، هو العملية، التي يتم من خلالها اكتساب الحرية، «وتماما مثلما يرهن كل واحدٍ حياته الخاصة، يجب على كلّ منهما أن يسعى لموت الآخر» [٣١]. وهكذا يوجد شكلان متعارضان للوعي من خلال «التجريب بالموت،» أحدهما وعي مستقل موجود بحد ذاته، والآخر وعي يعتمد في بقائه على الآخر، حيث يكوّنان السيد والعبد على التوالي. تحاول الذات، التي تعمل على اكتشاف هويتها أن «تتجاوز الخطر الذي يشكله الآخر على استقلاليتها، وذلك بإذابة الفرق واستيعاب الاختلاف. فالعمل الهجومي هو عمل معادٍ وشهواني في آن» [٣٢]. وهذا يعني، وفقا لتايلور، أنه بدلا من الممارسة، التي تكتشف الذات نفسها من خلالها وتحصل على استقلال أكبر عبرها، يظهر ديالكتيك الذات والآخر أنه «لم يعد بمقدور هوية فريدة شخصية أن تعتمد على ذاتها بشكل مستقل» [٣٣]. من هنا فإن الديالكتيك يظهر الاعتمادية في العلاقة بين الذات والآخر، وليس فصلهما، وإنما في ترجمة فلسفية لديناميكية التماهي مع المعتدي.

من وجهة نظر الأنماط الثقافية للعنف، إن العلاقة بين الذات والآخر ضمن الديالكتيك في أثناء عملية تحقيق الروح، ليست مستقلة أو تابعة. المسألة، بالنسبة إلى هيغل، هي أن النفي يجب أن يحصل في أثناء تطوّر الروح من خلال صراع الحياة والموت عبر الصدمة. وفي سعيه إلى موت الآخر في المراحل الأولى من النفي، لا يدعو هيغل بالضرورة إلى العنف، لكنه يتطلبه من أجل النفي، وبالتالي تتم المصادقة على العنف كجزء ضروري من عملية التحقيق الديالكتيكي للروح.

تصبح قوة السلبي، بالنسبة إلى هيغل، الوسيلة، التي ينفي بمقتضاها الفرد الذكر ذاته بصفته مرتبطا مع كل شكل وجودي، بما في ذلك شكل الجماعة الأكبر، وعلى نحو أكثر حميمية مع المرأة. يتم من خلال هذا النفي الاعتراف الصريح بحرية الذات الأخلاقية كقيمة للشباب في الحرب. «فالمقدرة الجسدية وما يبدو أنه مسألة حظ هما اللذان يقرران» في الحرب «وجود الحياة الأخلاقية والضرورة الروحية» (٣٤). بمعنى ما، إن الصدمة تقرر الحقيقة.

يفسّر كارل لويث Karl Löwith عمل هيغل بأنه وصفُ تحررِ الروح النهائي وهو ناتج عن تفجر المسيحية في العالم الوثني (٣٥). حيث يظهَر حلولَ المبدأ المسيحي أن الأرض تخص الروح «فالإله المسيحي فقط هو بحق الرجل والروح معا. وتصبح المادة الروحية موضوعا في شخص فردي تاريخي» (٣٦). فتاريخ المسيحية عبارة عن نمّو قوة القرار الحرِّ والمساواة. وهي مقبولة من قبل الشعوب الجرمانية عبر سيطرة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والإصلاح البروتستنتي، الذي يؤشر إلى المصالحة بين الكنيسة والدولة، وبين الضمير والقانون.

إن تاريخ العالم المسيحي، الذي يُعد سموا مستمرا للعصر القديم، هو تحقيق لذلك العصر أيضا. إذ يجري الارتقاء بعالم الإغريق وروما القديم وإلغاؤه معا في العالم الجرماني والمسيحي (٣٧)، حيث يصف لويث نظرية الوجود عند هيغل بأنها العقل أو الفهم الإغريقي والمسيحي معا.

إن الخطاب الهيغلي، الذي يؤكد ضرورة لحظة الحرب بغية تحقيق الروح، هو نتاج ثقافي للخطاب النظري المستقى من القيم الثقافية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومن رمزيتهما، وهو زمن البروز البروسي. يمكن إرجاع تقييم المقدرة الجسدية في الحرب، التي ذكرها هيغل إلى زمان يسبق هيغل في أثناء تشكيل الإقطاعية في أوروبا العصور الوسطى بين القرنين الثامن والثاني عشر. فقد اعتمدت تلك القيم ذاتها على أساطير البطولة عند اليونان القديمة.

هناك، وفقا لنورمان كانتر Norman Canter، ثلاث قيم رئيسة خدمت الإقطاعية والسادة الإقطاعيين [٣٨]. أولا، كان هناك تثمين للبسالة العسكرية نظرا لأن الرجل القوي هو فقط، الذي يستطيع تأمين السلام والحماية. ثانيا، جرى الاعتقاد أن وشائج الولاء الشخصي هي روابط النظام الاجتماعي، وأن العلاقة بين شخص وآخر هي الوحيدة، التي تعطي المصداقية للواجبات القانونية والسياسية. ثالثا، تم ترتيب وشائج الولاء هذه على شكل تصاعدي وتنازلي، بحيث تتخلل المجتمع، وتتابع باتجاه المجالات السماوية في نظرة العصور الوسطى إلى العالم.

لقد عكست هذه القيم النظام الاجتماعي وعززته. حصلت هرمية الوشائج الاجتماعية للعلاقات الإقطاعية على موافقة الكهنة المعتادين على مبادئ الهرمية. كما صادق رجال الدين على هذه القيمة وجعلوها صارمة أكثر مما كانت عليه مسبقا. وكان الولاء الشخصي لحمة النظام الاجتماعي، الذي ثبتت فائدته للملوك والسادة، الذين سعوا إلى فرض الحكم الملكي على مجتمع امتلاك الأراضي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وتحوّلت قيمة المقدرة العسكرية إلى مثال للقيادة الأرستقراطية في المجتمع، وإلى إيمان بأن «الرجل على صهوة جواده هو القائد الطبيعي،» «فقد استمد الاعتراف الإقطاعي بجودة القوة الجسدية الجوهرية ديمومته من المصادقة الأخلاقية لسيطرة القوي على الضعيف، التي أصبحت ضرورية لعمل نظام الدول الأوروبية منذ القرن الثاني عشر حتى القرن العشرين» [٣٩]. وفي أمريكا القرن التاسع عشر، تمّت ترجمة عبقرية هذا البطل إلى أسطورة القدر الواضح والإمبريالية، التي سوّغت استغلال الناس غير البيض، الذين عُدُّوا أدنى. تمثل هذا الموقف الانغلو - سكسوني في التسويغ العنصري القائل إن «الله لم يكن يحضّر الشعوب التيوتونية الناطقة بالإنجليزية لمدة ألف سنة من دون جدوى... لقد جعلنا السادة المنظمين للعالم... من أجل أن نقود تجديده» [٤٠].

لقد جاءت قيمة الولاء الشخصي، بوصفها رابطة للنظام الاجتماعي، من تحلل صلات القربى عند القبائل الجرمانية في شمال أوروبا. ففي زمن الغزوات الجرمانية (٤٠٠ ـ ٦٠٠ميلادي) ضعفت وشائج القربى نتيجة الصراع بين الأقارب. كما تحوّل الرابط الاجتماعي عند مجموعات الأقارب باستمرار إلى علاقة بين «سيد» «ورجل»، لا ضرورة فيها إلى صلة الدم، وإنما إلى الولاء فقط. توازى هذا التبدل في التنظيم الاجتماعي مع تحولات سياسية، وقوّاها

عبر شكل من العلاقة لا يعتمد على «الأقارب»، وإنما على الهيبة العسكرية. فقد حظي قائد الحرب، الذي تمكّن من تقديم غنائم الحرب، بولاء أتباعه، حتى وإن لم يكونوا من النسب ذاته الذي ينتسب إليه «مليكهم» (٤١).

إن أكثر السجلات توضيحاً للقيم الإقطاعية الوليدة في أوروبا الشمالية المتغيّرة وأكثرها دقة من الناحية التاريخية هي قصيدة بيوولف Beowulf الملحمية الأنغلو ـ ساكسونية. لقد تم تأليف هذه القصيدة الملحمية ما بين عصر الغزوات/الهجرات وأواخر القرن الثامن الميلادي عندما كتبها أحد رجال الدين (٤٢). على الرغم من وجود إفراط مسيحي سائد في القصيدة، فإنها تعطي تفاصيل عن مُثل المجتمع الجرماني الأرستقراطي وأعرافه. وتشير قصيدة بيوولف إلى تلاقي الثقافتين المسيحية والوثنية في تكوين أوروبا العصور الوسطى.

القصة الرئيسة في قصيدة بيوولف عبارة عن قصة بطل ذي مقدرة جسدية استثنائية يواجه محنة حياة أو موت ضد حيوانات مخيفة صرعت جميع مقاوميها السابقين. يموت في مواجهة أخيرة مع تنين بعد أن يقتله. وتبعاً للمترجم فإن الموضوع الرئيس لقصيدة بيوولف هو التحدي الإنساني للموت. فالتركيز ليس على المعارك الثلاث الناجحة، التي خاضها البطل ضد حيوانات مخيفة، وإنما على «البطل الذي يدافع عن الجنس البشري» (٤٣).

وعلى الرغم من تدوينها من قبل رجل دين فإن بيوولف، بوصفها ملحمة شفهية حول الطبيعة والبطولة في المقام الأول، مقيّدة بتقاليد الكنيسة المسيحية وحاجاتها (٤٤). إذ مثّلت الطبيعة البنية المتحدة للمجتمع والكون الناتج من العلاقة العضوية، التي كوّنت أساس التجربة الإنسانية منذ أقدم العصور (٤٥). وكان الأمر المحوري في هذه النظرية العضوية هو التماهي مع الطبيعة، الأرض على نحو خاص، مع الأم المربية. كان هناك وصفان للطبيعة كامرأة: الأول، يشير إليها كأنثى لطيفة كريمة تلبي حاجات الجنس البشري في كون منظم ومبرمج. والثاني، يوحّدها مع الطبيعة الهائجة المنفلتة، التي في مقدورها تسبيب العنف، والعواصف، والجفاف، والفوضى العامة. «أخذت الاستعارة، التي تقرن الأرض بالأم المربية، تختفي تدريجياً، بوصفها صورة سائدة، مع مواصلة الثورة العلمية في مكننة النظرة الكونية وعقلنتها» (٤٦).

يتضمن التحوّل من العضوية إلى الآلية ثلاثة متغيرات في نظرية المجتمع العضوية متوازية مع مزايا المجتمع الإقطاعي الثلاث: وهي القوة، والولاء، والهرمية. أولاً، كان يُنظر إلى مجتمع العصور الوسطى، بوصفه سلسلة مراتب.

فقد كان الكيان السياسي مجازا لوحدة الجسد الإنساني العضوية، ومثّل رؤية محافظة للنظام الاجتماعي المنسجم مع تجارب الأسياد الإقطاعيين والكنيسة. ثانيا، كان لنزعة تسوية سلاسل المراتب عبر الولاء السياسي جذور في صلات الدم لدى جماعة القرية العضوية. ثالثا، في احتجاج على الروح الميكانيكية، دعا شكل ثوري من أشكال النظرية العضوية إلى قلب كل المراتب الهرمية الاجتماعية بهدف العودة إلى التناغم مع الطبيعة.

يؤشر التدوين المسيحي لملحمة بيوولف الشفهية إلى تحول من قيم العضوية إلى قيم العالم الميكانيكي في الصراع بين الوثنية والمسيحية. وبالفعل، «إن انتصار المسيحية على الوثنية»، بالنسبة إلى لين وايت Lynn White، «هو أعظم ثورة نفسية في تاريخ ثقافتنا» (٤٧). فتبعا لوايت «إن المسيحية، على النقيض التام من الوثنية القديمة والأديان الآسيوية (باستثناء الزرادشتية Zoroastrianism)، لم تثبت ثنائية الإنسان والطبيعة فحسب، وإنما أكّدت إرادة الله بأن يستغل الإنسان الطبيعة وفقا لغاياته الملائمة» (٤٨). وسهّلت المسيحية، بقضائها على الوثنية، استغلال الطبيعة من دون مبالاة بمشاعر الأشياء الطبيعية. هذا ما رسّخ فعليا «احتكار الإنسان للروح في هذا العالم» (٤٩).

أصبحت المهمة في مسيحية العصور الوسطى هي محاولة فهم عقل الله من خلال فهم كيفية عمل خلقه. «ففي الواقع قام كل العلماء منذ القرن الثالث عشر فما بعد وحتى ليبنتز Leibnitz ونيوتن Newton، بتفسير دوافعهم على أساس ديني... ولم تصبح فرضية الله غير ضرورية لدى العديد من العلماء إلا في أواخر القرن الثامن عشر» (٥٠). فقد تم وفقا لوايت «سبك العلم الغربي الحديث في قالب من اللاهوت المسيحي.» ويزعم وايت، أيضا، أن الإيمان المسيحي بالسمو فوق الطبيعة، وبانفصام العقل/الجسد، تحقق من خلال تكنولوجيات طوّرت للسيطرة على الطبيعة.

في المواجهة بين المسيحية والوثنية، تعكس معارك بيوولف مع الوحش غرينديل Grendel وأمه، الرواية المسيحية بخصوص الشهداء، الذين أقصوا قوى الشيطان الشريرة عن المدن، والرهبان الذين تبعوا تلك القوى إلى البرية كي يصارعوها بمفردهم (٥١). أرسل السلافيون منذ عام ٧٨٩ وحتى ١١٥٧ حملات عسكرية إلى ألمانيا عوضا عن الملوك، ونبلائهم، وجنودهم الغائبين نظرا إلى انشغالهم بمغامراتهم العسكرية الخاصة. وكي يتم كبح السلافيين

الوثنيين دعا برنارد كليرفو Bernard of Clairvaux إلى حرب مقدّسة، أو حملة صليبية ضد أولئك الوثنيين، حيث رأى المعركة قائمة بين قوى الله وقوى الشيطان (٥٢).

تضمن مفهوم الحرب المقدّسة تصوّر أن الحرب يمكن أن تكون جديرة بالتقدير وتفيد الذين قاموا بها. فقد تغيّر المبدأ القائل بوجوب أن يكفّر القتلة عن فعلتهم وتحوّل إلى مبدأ أن «الذين يقتلون باسم المسيح هم في حل من الحاجة إلى ذلك» (٥٣). وجرى الاعتقاد أن الله كان قد شرّع حربا مقدّسة، «بحيث يجد الفرسان والحشود الهائجة، الذين يشاركون في الذبح المتبادل على طريقة الوثنية القديمة، طريقة جديدة للحصول على خلاصهم» (٥٤).

من هنا يمكن النظر إلى معركة بيوولف مع الحيوانات الغريبة (المعتقد أنها قوات الشيطان)، بوصفها أسطورة عضوية، على أنها حكاية تحوّل من الثقة إلى الصدمة في الصراع المسيحي مع الوثنية. فعلى الصعيد الرمزي، كانت الأم الحامية، السيدة غريندل، أما جديرة بالعناية بابنها، الرجل الطبيعي الثائر ضد استبدال وشائج الثقة الطبيعية بواجبات الولاء لسلطان المرتزقة في أثناء التحول نحو ميثولوجيا البطل. إذ تغزو ميثولوجيا الريبة وديناميكية السيطرة/الخضوع مجالها العضوي وتدفعها نحو موت عميق جدا تحت سطح التبدل البدني.

يجري في أثناء التحوّل من الوثنية إلى المسيحية استبدال العلاقة التكافلية بين البشر والطبيعة بتعزيز إخضاع الطبيعة والمرأة في النظام الاجتماعي الهرمي. فالطبيعة والأم اللتان لم تعودا ترمزان إلى الارتباط المجسّد تتحولان من انفصام ثنائية العقل والجسد إلى قيم مثّلتاها سابقا بشكل جمعي، وهي قيم الرعاية، والوحشية، وإلى رموز السمو/اللاعقلانية والعذراء/المشعوذة. تصبحان معا خاضعتين لمبدأ قوة الذكر البطل/المعتدي الجسدية، وتابعتين له، بوصفه ميزة حسنة عسكرية ومعنوية شرعها الله للاستخدام ضدهما وضد أعداء الله. لقد كان تبجيل مريم عنصرا مثيرا من التقوى العامة في القرن الثاني عشر. وكانت الشعوذة في غضون ذلك هوسا ناتجا من الضغط الاجتماعي، حيث «نشأ كره بعض العناصر في المجتمع لبعض المجموعات الأخرى عبر ميثولوجيا شر تمّ قبولها، على الأقل جزئيا، من قبل أولئك الذين ابتُدعت ضدّهم. أصبحت المشعوذات المتهمات المرة تلو الأخرى بعبادة الشياطين تحقق توّقعات موجهي التهم لهن» (٥٥). وليس غريبا

أنـه فـي أثنـاء تآكل العـضـوانيـة وتهـمـيـشـهـا «لا توجـد إلهـة واحـدة بـين الأنغلو ـ ساكسونيين» [٥٦]. من الإلهات المتعددات في التيوتونية القديمة، التي انبثقت منها الأساطير الأنغلو ـ ساكسونية.

كان المبدأ الأمومي الوثني والمبدأ الأبوي المسيحي مبدأين تأليهيين متناقضين. فمبدأ الكونية الأمومي، الذي لا يعرف حدودا، يفسح المجال أمام مبدأ القيد الأبوي، أي التحديد في مجموعات معينة. يندثر التصوّر القائل إن الأمومة تنتج أخوة شاملة بين أبناء البشر مع نشوء الأبوة والفردية [٥٧]. فقد احتوى الاثنان على ذاكرة جمْعية بشأن أفراد معينين وحوادث تحوّلت إلى نماذج أصلية، ومن ثم تحول هذا التاريخ إلى طبيعة مسلم بها وغير قابلة للتغيير. يمكن النظر إلى التحوّل من الوثنية إلى المسيحية على أنه علاقات متناقضة ومتماثلة من التأليه، ومهمة الأسطورة هي حل هذا الأمر، لأن الأسطورة تحاول أن تبت في «كارثة» وتعبّر عن الاهتمامات، والمخاوف، والتطلعات الإنسانية العميقة. كما استفاد هذا التحوّل من بعد آخر لحكاية الأسطورة، حيث «تتحرك نحو الأمام في الزمان، حتى عندما تشير إلى البعد الخالد» [٥٨]. يمثل أشخاص الحل أحداثا حصلت في لحظة غير قابلة للعودة. هذا هو الطراز الخالد» [٥٩].

تضمن نجاح المسيحية في «تدجين» الشعوب الشمالية الاستحواذ على أسطورة الجودة الداخلية لمقدرة البطل/المحارب الجسدية، وعلى بخس قيمة الطبيعة، والنساء المتمثلتين بالوثنية. لقد سعت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بوصفها «مكونة لحضارتنا [الغربية]»، على مر عصور عديدة، «أن تهدي الشعوب الشمالية وتدجّنها، وتوحدها. وكان نجاحها هو المسيحية» [٦٠]. وقد أدى التقسيم الأخلاقي لمجتمع العصور الوسطى إلى فئتين، فئة محقة وفئة خاطئة، وإلى أنماط عامة لفهم الصواب والخطأ، أدى إلى تشفير القانون، الذي حل محل الوشائج والتصدعات الخاصة بالوثنية القديمة [٦١].

العنف والخلاص

جاء النظام المسيحي/الميكانيكي/الصناعي ليحل محل عضوانية حيوية الوثنية. يمكن تقصي الصور الرمزية للمصادقة الثقافية على العنف عبر عذاب الصدمة والتضحية بشكل أعمق في حقب التاريخ القديمة، أي في خطب الخلاص والبطولة.

لقد جرى تمثيل الإصرار على التضحية بالنفس في المواجهة مع الآخر في التحوّل الهيغلي الذاتي، وفي ملحمة بيوولف، وفي الصراع المسيحي مع الشيطان. تُمكّن التضحية بالنفس المرء من تجاوز ذاته وتحقيقها. ينسجم ذلك مع الشهادة في موروث العهد الجديد. ففي هذا الموروث، يثبت الشهيد أو الشهيدة إيمانه أو إيمانها من خلال التعرّض للعذاب. ويصبح هذا العقاب غير المستحق نسخة عن صلب يسوع المسيح. فعلى المستوى الإنساني للتفاعل البدني الاستغلالي، «يحاول رجال إجبار رجال آخرين على الاتفاق معهم، والإكراه هنا فعلي وليس مجازيا» [٦٢]. فتُكتسب القداسة بقبول الشر كعدو، وتُهزم بالتسليم به.

كان العنف في القرن الرابع عشر قانونيا وفرديا [٦٣]. فقد صادقت الكنيسة على التعذيب ومارسته بانتظام للكشف عن الهرطقة بوساطة محكمة التفتيش. عبر المشاة في أثناء ممارسة حياتهم اليومية بجانب رؤوس مقطوعة، وأجساد مقسمة أربعة أجزاء، وموضوعة على خوازيق جدران المدينة. ورأى الناس في الكنيسة الصور الوعظية لقديسين يعانون شتى أنواع الشهادة المروّعة الناجمة عن استخدام السيوف، والرماح، والسهام، والنار. كان الصلب بالمسامير، والرماح، والشوك، وكان نزيف الدم أمرا شائعا. «أصبح الدم والفظاعة موجودين في كل مكان في الفن المسيحي، بل وضروريين له، لأن المسيح أصبح مخلّصا، والقديسين تطهّروا فقط من خلال مقاساتهم العنف على أيدي إخوانهم الرجال» [٦٤].

تقود صورة الألم بقصد الطهارة في الفروسية إلى سيادة فكرة الانتقام. فقد وَجَبَ على الفارس الذي قاسى الأذى أن يوقع أذى مماثلا من أجل الحفاظ على موقعه الاجتماعي. جرى الاعتقاد بأن «الشر قوة مستقلة وجوديا عن بني البشر» [٦٥]، وتصوّره الناس منفصلا عن مرتكبيه . فعبر «معادلة،» الأذى يتم إلغاؤه، ويجري استئصال الشر.

بدا العنف «في تحوله من المستوى الكوني إلى المستوى الإنساني وكأن لديه وجودا مستقلا بذاته». فوفقا لجورج باواس George Boas، كان الشر مقبولا، بوصفه فرصة لإثبات الذات «وتحقيقها،» وذلك في فترات الشهيد، والفارس، وحتى فلسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عند كانط Kant وفيخته Fichte وهيغل. وفيما يتعلق بالوعي، خاصة في تفكير فيخته، بعدما تطرح الأنا ذاتها تفترض وجود الخارج عن الذات، أي الطبيعة، وذلك لسببين:

(١) يكتسب المصطلح معناه بالتعارض والتناقض مع ضده؛ (٢) كي يصبح لديه عدو للتغلب عليه. فالقديس غير جدير بمرتبة القداسة من دون أعداء حقيقيين. وهكذا «يتحوّل العدوان إلى حسنة من حيث إنه يؤمّن الفرصة للارتقاء فوق إنسانية المرء العادية» [٦٦]. تنعكس هذه الحملة البطولية في ديالكتيكية تحقيق الذات، التي وصفها هيغل.

تسبب فكرة الكفاح في سبيل هدف، وليس الهدف ذاته، في أثناء الصراع مع عدو، ظهور «حياة بطولية»، حيث يصبح القتال فضيلة، ولا يُنبذ العنف. يجري تثمين المقدرة الجسدية بعدّها حسنة داخلية. فإذا كان ما يقوله المرء صحيحا، يصبح ما يهدده شريرا ومصدر إحباط، وتحديا لسلطة المرء ينبغي إزالته. يتطابق عدم تحمل هذا الاختلاف مع الفكرة القائلة إن أولئك الذين يحبطون أهداف المرء ورغباته مخطئون أخلاقيا، ومن هنا يقع اللوم على ضحية العنف.

إن نظير البطل النشيط هو البطل المستسلم، الذي يكابد الألم، أي الشهيد، الذي وقع عليه العنف. فالمعاناة تتطلب وقوع شيء بحق المرء، أي حصول فعل معادٍ. وبالتالي، فإن الحرب، والعنف، والعدوان توفر الفرصة، أيضا، كي يعاني المرء ويصبح عظيما عبر «إلحاقه الهزيمة» بالعدو من خلال خضوع مبرّر أخلاقيا، أي العدوان السلبي.

لقدً دمجت الحرب عند هيغل العدوان والمعاناة معا في ميدان المعركة الفلسفي [٦٧]. فعملية تحقيق الروح يمكن أن تصبح دفاعا عن العنف والعدوان، نظرا إلى أنّ المرء يحقق ذاته فقط من خلال صراع حياة أو موت مع عدو، «فالسلبي ضروري من أجل الإيجابي.» يفترض هذا وجود عدو في المقابل تصبح معه الحياة عبارة عن معركة مطوّلة لإلحاق الهزيمة بهذا العدو.

البطل الفذّ

إن النموذج الأصل لبيوولف هو قصيدة البطل الكلاسيكي الأخلاقية العائدة إلى العصر الإغريقي القديم [٦٨]. فالنموذج هو المحارب ذو المقدرة الجسدية الخارقة، الذي يقاتل لأجل الحفاظ على النظام الاجتماعي. هيكتور Hektor في ملحمة الإلياذة لهوميروس The Iliad of Homer هو مثال لهذا البطل التاريخي. يصلي هيكتور للآلهة في أثناء لمّ شمل قصير مع زوجته أندروماك Andromache، وطفله بقوله: «مُنّي عليّ أيتها الآلهة لكي يصبح

هذا الصبي ولدي متفوّقا مثلي بين الطرواديين Trojans، وعظيما في قوته مثلي، واجعلوه يحكم إليون Ilion بقوة... ومكّنوه من قتل عدوه ومن جلب غنائم دامية للبيت، وأفرحوا قلب أمه» (٦٩).

إن البطل المخلّص وفقا لجوزيف كامبل Joseph Campbell هو ذلك الشخص، الذي يؤدّي سيفه المشع، ووجوده، ولمسته، إلى «تحرير الأرض». إنه في موضع المواجهة مع «دوافع التملك المنفلتة العائدة إلى الحيوان المخيف ـ المستبد ضمن نفسه» (٧٠). يُدعى البطل في الأسطورة «رجلا ذاتي الإذعان»، فيستفسر كامبل «إذعان لماذا؟» والجواب هو إذعان للفعل البطولي. يستشهد كامبل بملاحظة أرنولد توينبي Arnold Toynbee القاضية بإمكان تبديد الانفصام في الذات، أو الجسد الاجتماعي فقط عبر ولادة شيء جديد، حيث يجب حصول ولادات في الذات أو الجسد الاجتماعي بغية إلغاء تكرار حدوث الموت. وعلى نحو قريب من هيغل، يتمّ الحصول على بعد روحي أعلى من خلال أزمة «الانعزال» و «التحوّل.» تنقل الخطوة الأولى في الانعزال أو «الانسحاب» التركيز من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي. إنه انسحاب من «الأرض اليباب إلى سلام العالم الدائم في الداخل» (٧١). هذا بالنسبة إلى كامبل هو الانسحاب إلى «اللاوعي الطفولي»، الذي نحمله في ذواتنا إلى الأبد، أي إلى كل «إمكانات الحياة» التي لم نتمكن من تحقيقها عندما كنا مراهقين. فإذا أمكن تحقيق قسم من المجموع الكلي المفقود، أو إذا أمكن إبراز الذاكرة المنسية لحضارتنا بكاملها، «عندها نصبح بطل اليوم الثقافي». إن العمل الأول للبطل هو الانسحاب من مشهد عالم الآثار الثانوية إلى «مناطق النفس العرضية، حيث تكمن الصعاب بالفعل». بعد ذلك على البطل أن يوضح المصاعب ويذللها من طريقه، ويندفع نحو التجربة المباشرة غير المشوّهة ونحو تمثّل الصور النموذجية عند يانغ Jung. لكن على النقيض من كامبل، يبدو أن هذا «الانسحاب» مثال على التبعيد المقصود من قبل البطل المحارب أو المحارب القديم. كما يبدو «التحوّل» إلى «عالم سرمديّ داخليّ» محاولة تبديد التخدير العاطفي والانعزالي الناتج من صدمة، وكذلك الانسحاب الانعزالي من خطر التعرض لوشائج المودة البيشخصية.

يشاطر هيغل الرأي القائل بالتقارب بين تجارب التبعيد المقصود في المعركة والألوهية كانعطاف داخلي، حيث رأى هيغل أن الفلسفة بدأت مع «إبادة العالم الحقيقي... والمصالحة عبارة عن مصالحة ليس مع الواقع، وإنما

مع العالم الواقعي. فقد انسحب الفلاسفة في اليونان من شؤون الدولة، وكانوا عاطلين عن العمل كما دعاهم الناس، وهربوا إلى عالم الأفكار» [٧٢]. ومع ذلك فإن تداعيات الحرب تبعتهم، كما هو واضح في وصف أرسطو للطبيعة المحددة وغير المحددة للأجساد في كتابه الفيزياء Physics، حيث يقول: «إذا كانت النار محدودة تكون كمية الهواء غير محددة، وإن وجد أي مقدار من تعادل بين القوة الامتصاصية لحجم ما من الهواء وحجم معادل من النار، فمن الواضح، إذن، أن الحجم غير المحدد من الهواء يجب أن يتغلب على الحجم المحدد من النار ويقضي عليه» [٧٣].

لقد وجد أن «الانتقاص من قيمة الجسد» كان دافعا قويا على الانسحاب من الدولة أو الحكومة [٧٤]. فالأفلاطوني الجديد بلوتينوس Plotinus كان جنديا قبل أن يصبح حكيما. انتقد الفضيلة المدنية، وعدّ منقذ الدولة وغدا. ومع ذلك «لا يمكن رفض الحياة كلية، نظرا إلى أنها في الجسد. ونظرا إلى أن تأكيد الحياة أمر واجب... فعلى أكثر الفلسفات كمالا أن تجد في النهاية سبيلا إلى تأكيد ما سبق أن تمّ رفضه» [٧٥].

وجدت اليونان الكلاسيكية سبلا لتأكيد رفض الجسد وإثبات العقل أو الروح في تجربة الحرب. وقد حصل ذلك بمعنى رمزي أضخم يتضمن هروبا من صلاتِ الأمومية الجسدية في الأمن السلمي والوفرة الأرضية إلى الحقّ الأبويّ في الفردية والنور السماوي. فأصبح الحزن والأسى الصدميان محكومين بالعقل. وجرى حذف المرأة وقرائنها الرمزية مع الجسد من عالم الكلام، وتُركت لعالم العنف الحيواني المبهم. تمّ إثبات العقل/القداسة/المقدرة/الكلام/الرجل من خلال الحرب وعبر إعادة تمثيل العنف. وجاء الإثبات عبر تزايد العسكرة وتجربة الحرب، التي دمّرت العلاقات الإنسانية، وولّدت تبعيدا عن صلة المودة والتجربة الجسدية، اللتين دمّرتا العلاقات الإنسانية وخلقتا بعدا عن الارتباط الحميم والتجربة البدنية، التي ولّدت انفصال العقل/الجسد المصقول في التحول من ترابطية الإلهة الأمومية إلى الإله الأبوي الفردي.

إن التوجه الداخلي للبطل نحو إيجاد السلام في ذاته بدلا من مواساة جماعته، بوصفه انعكاسا بعيدا للفردية الحديثة المتميزة عن كلية العضوانية، يشير إلى تعريف حديث للسلام سيئ التكيف، وليس إلى سلام كلاسيكي. ففي العصور القديمة، اشتُقتْ كلمة السلام (وهي أصل كلمة سلمي) من معنى

المصدر «ارتباط.» كان السلام حالة من النظام، والانسجام، والأمن، وكانت صوره زراعية عموما (٧٦). ونظرا إلى أن السلام يعني أكثر من انعدام الحرب، فقد مثّل الازدهار المقترن بالأسرة، والغنى، والصحة، والمتعة (٧٧).

بالنسبة إلى العبرانيين في العصور القديمة، كان السلام هبة من يهوه Yahweh. وكان السلام بالنسبة إلى الإغريق والرومان مشخصنا. بعض الآلهة مثل أثينا Athensحامية أثينا، كانت ذات مرة حربية، وأصبحت تدريجيا مسالمة. تحولّت بومة معارك أثينا إلى رمز للحكمة، وتبنّت نايكي Niké، إلهة النصر، المحارب والموسيقي. كما اعتُبِرتْ العدالة رفعا للأذى عن الحياة والمصلحة. وعلى الرغم من حروبهم العديدة، فقد عدّ الإغريق الحرب إعاقة مأساوية للحياة العادية (٧٨).

من الأمومي إلى الأبوي

يكتب جي. جي. باتشوفن J.J. Bachofen حول نقطة فاصلة في التحول نحو الهيلينية Hellenism في عصر الإسكندر المقدوني Alexander the Great ما يلي: «تكتسب الثقافة البلاسجية Pelasgian صبغتها من تأكيدها على الأمومة، أما الهيلينية، فهي غير منفصلة عن النظرة الأبوية» (٧٩). وكان تأسيس الحق الأبوي فعلا يورينيا إغريقيا شمسيا، في حين كان تأكيد حق الأم الواجب الأول للإلهات التشثونيات Chthonian الأمهات. تقدر جيردا ليرنير Gerda Lerner أن التغييرات في تطوّر زراعة المحراث تتزامن مع العسكرة المتزايدة، التي سببت تغيرات في علاقات القرابة وفي العلاقات بين الجنسين (٨٠). وقد أدّى تطوّر علاقات قربى قوية وحكومات قديمة إلى تغييرات في المعتقدات الدينية والرموز. واتخذ النموذج أولا تخفيضا لمنزلة شخصية الإلهة الأم ورفعا وسيطرة لاحقة لرفيقها/ولدها الذكري، ومن ثم تحوله إلى إله/خالق. وأينما حلّت مثل هذه التغيرات فإن قوة الخلق والخصوبة تنتقل من الإلهة إلى الإله (٨١). إذ يرغب الرجل الهيليني أن يحقق أهدافه بجهوده الخاصة ويعي طبيعته الأبوية من خلال الصراعات. وهذا ما تتردد أصداؤه عند هيغل حيث يقول: «في المعارك يرتقي الرجل بنفسه فوق الأمومة، التي كان يخصها كليا في السابق، ففي المعركة يكافح صاعدا نحو قداسته» (٨٢).

يبحث آرون كيبنس Aaron Kipnis في دور أب الأرض السابق لإله السماء في الحضارات الزراعية، التي سيطر عليها الغزاة [٨٣]. يتقصى ميثولوجيا صور إله أب الأرض، التي تتمم أم الأرض، وهي صور حميمة، وجنسية، وعميقة، مؤكدة للحياة وقوية، وروحية، وحنونة. يعاني أب الأرض هذا من ألم الارتباط والخسران، أي التجسيد الطبيعي. يشير إلى بلوتارك Plutarch، الفيلسوف الأخلاقي اليوناني في القرن الأول الميلادي، ووصفه لتماثيل الإله هيرمز Hermes بأنها رتيبة تحت الرأس، باستثناء القضيب المنتصب في النقش. والسبب في ذلك يعود لعدم «أهمية الجسد. فكي يصبح الرجل فحلا يجب أن يكون المخ فقط نشطا وخصبا. وبالتالي أصبح الرجال منفصلين عن مشاعرهم، وجرى تشجيع انفصام الجسد عن العقل» [٨٤]. كما أن المقاومة المعاصرة للتعبير عن الخوف والألم هي بالنسبة إلى كيبنس عبارة عن خوف من أن يتم رفض الرجال من قبل النساء أو آخرين إذا ما قدّموا أنفسهم بشكل غير بطولي. إن استخلاص صور أب الأرض لمصلحة الهوية الذكورية يمكن أن تمنح الرجال منبعا روحيا من استجابة - المقدرة والإذن بالحزن كرجال طبيعيين [٨٥].

توجه ليرنير Lerner نقدا لباتشوفين Bachofen، بوصفه داروينيا مؤمنا بنظرية النشوء، وأنه يعدّ صعود الأبوية تفكيرا دينيا وسياسيا أرقى [٨٦]. ومع ذلك تعتبر ليرنير إسهام باتشوفين بمنزلة ادعاء بتطوير النساء للثقافة في المجتمع البدائي، وبوجود مرحلة من «الأمومة» أخرجت المجتمع من البربرية.

إن حركة التبعيد ـ المنمذجة هي بداية ما تصفه كارولين ميرتشانت Carolyn Merchant تمييز الطبيعة/الثقافة، الذي يقرن المرأة والحيوانية مع أشكال أدنى من الحياة الإنسانية. أصبح الدحض المعاصر للرأي القائل إن مكان النساء هو مع الطبيعة، ومكان الرجل مع الإله، مفهوما مركزيا في إزالة الاضطهاد الجنسي للنساء. وفيما يخص الحرب، «فإنه يجري اختيار الأنثى ضحية الاغتصاب في الحرب، ليس لأنها ممثلة للعدو، وإنما تماما لأنها امرأة، فهي بالتالي عدو» [٨٧]. تصف ميرتشانت وضع النساء في نظام الطبيعة بأنه يقرن النساء والحيوانية مع شكل أدنى من الحياة الإنسانية [٨٨]. فيصبح الدور التاريخي للنساء دورا إشكاليا لأن الذكورة هي المعيار، والأنوثة تشكّل خروجا على المعيار. فالرجل هو الفرد، المطلق، والمرأة هي الآخر [٨٩]. ومع تقطع صلات الوصل التوحيدية في الكون القديم وضعت الثقافة

الأوروبية نفسها بشكل متزايد فوق كل ما رمزت إليه الطبيعة، وبعيدا عنه [٩٠]. وقد أدّى عدم إعادة توحيد البطل الإنساني في صلات جمعية إلى امتصاص علاقات الثقة، التي تعتمد عليها الحياة المتداخلة، وأدام تفتت العلاقة في نموذج الاستغلال.

ينبع من هذا المنبت الغربي نوع من العلم المتفتت والتجريبي، ينصب تركيزه على مراقبة الأشياء، ويؤدي إلى «انفصام بين الصورة الذهنية والشعور، الذي وصل إلى نتيجته في أشويتز Auschwitz أو في تجارة الرقيق» [٩١]. ويصبح المجتمع الأوروبي الحديث، بوصفه ثقافة بطل الحرب السائدة، «عرضة على نحو خاص» للانفصام العقلي والإسقاط. وبهذه الطريقة أصبحت ثنائية العقل/الجسد رمزا لا يعكس تجارب طفولة انفرادية أو رغباتها، كما افترض كامبل، وإنما يعكس تجارب «حياة الراشدين الاجتماعية التي يمارسونها بشكل مشترك» [٩٢].

يشجع الهروب من الواقع رفض أحاسيس البدن الجسدية، والنفسية، والعاطفية في أثناء معاناة الألم والحنق في أثناء تجربة الحرب وفي العلاقات التي سببتها، مما يؤدي إلى بخس قيمة الألفة، والعلاقة الخاصة، والنساء، والتعرض للخطر، والألم، والثقة، والتساند. بعدها يمكن إضفاء الصبغة المثالية على عنف الحرب الحتمي، وتشريعه بعدّه عنفا ضروريا من أجل تحقيق الذات الداخلية، أي الملاذ الداخلي بمعزل عن العالم العدواني. فالسلام الذي تمثل مسبقا في أمن ونظام بيشخصيين يتم استبطانه الآن فيمثل أمنا ضمنيا. فقد جرى تحوّل التبعيد التجريبي إلى تمثيل رمزي لتحوّل الذات، وكانت نتائج هذا التطور هي إهمال العلاقات البيشخصية، والمسؤولية تجاه عالم العائلة الخاص/الحميم. ويمكن عد العنف بحق النساء والأطفال الناتج عن محاكاة سلوك الحرب أو نماذج الغيظ الناجمة عن اضطراب ضغط عقب الصدمة بمنزلة نتائج ضرورية وطبيعية لعملية تحقيق الذات. «يستحق» أولئك الذين يتدخلون في هذه العملية، أي النساء والأطفال، العنف المرتكب بحقهم، فهذا هو الثمن الذي يدفعونه بسبب توقعهم أن يكون الرجل بطوليا. إنهم يُعَدّون معترضين لسبيل الرجل القويم من أجل الألوهية الداخلية. يجري التعبير عن مثل هذا البخس للجسد في الموضوع الأغسطي Augustinian القائل إن الحياة الأرضية لا تهم كثيرا [٩٣]. «فالمرأة قد تُغتصب

جسديا، لكن لا يمكن تلويثها في الروح، ويمكن قتل الرجال، إلا أنه ليس لدى الذين يبيدون الجسد أكثر مما يستطيعون فعله بحق الروح» [٩٤]. ففي القرن العشرين، نعلم الآن أن الاغتصاب والحرب يمكنهما تحطيم الجسد والروح عبر حالات إضعاف مستمرة من الذبح والانتحار.

إن المقاومة السلبية ضد أهداف نظام القتال التدميرية هي نسخة معدّلة من الاستشهاد. فالسّلامية (*)، التي تجوّع الجسد وتخضعه للعذاب من أجل مثل عليا، هي الوجه الآخر لعملية انفصام العقل/الجسد البطولي ذاتها، التي تضحي بالجسد من أجل العقل. يمكن تبرير العنف في المقاومة السلبية ضد الذات والجسد عبر انفصام العقل/الجسد المُستبطَن في نكران الجسد. أما في المقاومة الإيجابية فيجري تسويغ العنف ضد الجسد والذات من خلال تدمير الجسد في الحرب، أي انفصام العقل/الجسد الظاهر. وفي كلتا الحالتين، يستمر الانفصام بين الصورة الذهنية والإحساس، ويصبح المرء قابلا لإعادة تجسيد أسطورة التضحية البطولية عبر الشهيد أو المحارب. وعندما يجري تنفيذ ذلك كاستراتيجية عالمية فقد تصبح وسيلة «لتدمير القرية بغية إنقاذها» [٩٥]. هنا تصبح ملاحظة جين ـ فرنسوا ليوتار Jean-François Lyotard التالية ملاحظة مرهفة:

> يمكن للنظام أن يعد القسوة من بين مميزاته، وبحسب معيار السلطة، لا يكتسب... أي طلب مشروعية بفضل اعتماده على حرمان ناتج من عدم تلبية حاجة ما، لأن الحقوق لا تنبع من الحرمان، وإنما من حقيقة أن تخفيف الحرمان يحسّن أداء النظام... إذ ليس من طبيعة القوة أن تواجه بالضعف، وإنما من طبيعتها أن تولد مطالب جديدة تقود إلى إعادة تعريف معايير «الحياة». بهذا المعنى يبدو النظام وكأنه آلة في الطليعة تجر الإنسانية وراءها، فتسلبها إنسانيتها كي تعيد أنسنتها على مستوى مغاير من المقدرة المعيارية [٩٦].

إن اندماج الصورة الذهنية والإحساس، أي الجسد والعقل، عبارة عن إعادة وصل الصلات المنقطعة بسبب الصدمة والحرب في تاريخ الثقافة الغربية. فالدمج يتطلب تذويبا لاقتران الغضب مع العنف، حيث يُعرَّفُ الغضب بأنه انفعال يدلّ على حاجة للتغيير ضمن ظروف مقيتة، ويُعرف

(*) اللاعنفية: معارضة الحرب أو العنف ورفض اللجوء إليهما في حلّ النزاعات، وبخاصة رفض حمل السلاح لأسباب أخلاقية أو دينية [المترجم].

العنف بأنه سلوك محتمل. يستطيع الغضب القيام بعمله في الدلالة على حاجة للتغيير أو إلى عائق لعلاقة يجب مواجهتها بغية الحفاظ على العلاقة أو تغييرها. ويمكن عندئذٍ استعادة الغضب وظيفته، بوصفه انفعالا يسعى أساسا إلى المحافظة على العلاقة، وليس تدميرها. ويصبح العنف سلوكا، أي فعلا تدميريا معبّرا. وبوصفه سلوكا، يصبح العنف وسيلة واحدة ممكنة ومختارة تعبر عن المعتقدات والقيم.

يكمن الجانب الآخر لإذابة الفرق بين الغضب والعنف في إعادة تقييم الشعور بالخسارة، والألم، والتعرّض للخطر عند الرجال، وفي إعادة تقييم الغضب والمبادرة الإيجابية عند النساء. قد يصعب تصوّر الجانب الآخر في الثقافة الغربية لأن منظومة الفصل الإدراكية ذات التوجه الذكوري موجهة نحو الإنجاز، والاستحواذ، والفردية. فدمج الحزن والأسى أو العجز في أنماط إحساس مقبولة يعني الإقرار بالخسارة، والفشل، وفقدان الخاصية والارتباط في العلاقة. هذه هي الأحاسيس التي يجب الشعور بها ومعالجتها كي يجدد المرء ذاته ويفتحها لاحتمالات جديدة. ويجب على النساء السماح للغضب والحنق أن يصبحا نمطي شعور مقبولين يؤشران إلى الحاجة لإثبات الذات في العلاقات من خلال التعبير الخارجي المستقل، عوضا عن استبطان الغضب ضد الذات. إذ غالبا ما ينتج عن الاستبطان الانهماك بكيفية تصوّر الذات من قبل الآخرين (أسطورة الجمال عند نوومي وولف Naomi Wolf)، ويشجع اضطرابات الأكل وإساءة استخدام المادة. فالعدوانية تمضي بعكس قيم الإخضاع التقليدية والالتزام، والتضحية بالنفس، التي قد يعني رفضها فقدان العلاقة.

يتضمن الموروث المنهجي والرمزي لأنماط العنف الإيمان بضرورة العنف في المجاعة والحرب؛ عنف ضروري بوصفه فطريا في الغرائز العنيفة. كما يشتمل على العنف الإنقاذي؛ والبطل ومواقف إخضاع النساء وبخس قيمتهن، والناس غير البيض، والحيوانات والطبيعة، وعلى مؤسسة الحرب كأسلوب أساسي للتغيير الاجتماعي، وعلى خطب التبعيد الفلسفية. سوف تجري مناقشة البدائل لهذا الموروث في خطاب أنماط العنف المتبادلة.

إن الحملقة الشاملة في الجسد كموضوع حرب، كما وصفها فوكو، تعكس علاقات قوة المراقبة في الحرب، التي تحرم متلقيها من الاستجابة. لكن مهما تكن الحملقة في الخطاب بعيدة، فإنها تنطلق من جسدها. فالجسد الخاضع

للتفحص له عينان يرى بهما، ومقدرة على الكلام، وجسم يعمل. هذه هي القوة، التي يجب على النساء والرجال المطالبة بها إذا كان لهم أن يقاوموا التماهي مع المعتدي وتمثيله، وكذلك إذا كان لهم مقاومة الرمزية المنتشرة، التي تفترض العنف وتعزز تقييمه في الثقافة على نحو متزايد بوصفه تسلية، سواء كان ذلك في الألعاب الإلكترونية أو في وسائل الإعلام.

إن تثمين العنف في الثقافة الغربية هو نتيجة الحوادث التاريخية، حيث اكتسب التشريع الرسمي للإيمان بالعنف الضروري والطبيعي قيمة بقاء. لقد أظهر تحليل نظرية التعلم الاجتماعية واضطراب ضغط عقب الصدمة أن الغضب والسلوك العنيف هما، قبل كل شيء، استجابتان للأحداث المقيتة، التي عُدّت مناسبة للبقاء. إن سوء التكيّف المميز لإعادة تمثيل الصدمة عند البشر في بيئتهم بغية بقائهم قد يؤدي إلى تحول في العلاقات، من علاقات بين الذات والعالم، بوصفها ديالكتيكا عنيفا في المعارضة، إلى علاقات استعادة الثقة في التفاعل الاجتماعي المؤثر. نتحول الآن إلى الترميز الثقافي والنظريات الثقافية بخصوص موروث العنف في الخطب المعاصرة، بعد أن نظرنا إلى الخطاب الرمزي للعنف في موروث البطل.



الجزء الثاني

العنف والخطاب النظري

4

فرويد والدافع العدواني

ليس للمشاعر سلوكيات، إنها تجارب محسوسة. وإذا ما عبّر المرء عن مشاعره، فإن طريقة تعبيره عنها، تتأثر بالظروف الاجتماعية، وبالتوقعات، وبتقبل السلوك، وبالخيار؛ وهذه تعيد تقديم القيمة العاطفية للتجربة بالنسبة إلى الذات وإلى الآخرين. وإذا كان المرء يحاول الحصول على قبول أولئك الذين يثمنون السلوك العنيف، أو يصادقون عليه، والانتماء إليهم، من أمثال عصابات الشوارع أو زملاء الحرب، عندئذ يحقق مثل هذا السلوك منزلة من الشرعية في الإطار الاجتماعي. فالمبادرة بالسلوك العنيف تعتمد على خيار مرتبط اجتماعيا، وليس على الدافع الفطري.

يؤدي زوال الفرق بين الغضب والسلوك العنيف إلى ارتباط وهمي بينهما، ويقود ذلك الارتباطُ الزائفُ إلى تعريف الغضب أو الحنق بأنه عدوان، مع ما يلازم ذلك من افتراض أن العنف تعبير عن عدوان فطري أو دافع عدواني، بدلا من عدّه استجابة لحالة مقيتة.

«إن الرجال ليسوا مخلوقات لطيفة تريد أن تحب... وإنما هم، على النقيض من ذلك، مخلوقات ذات مواهب غريزية من بينها ما يتّسم بقسط كبير من العدوانية»

فرويد

نظرية الغريزة الفرويدية الأولى

توجد في عمل سيغموند فرويد نظرية للدافع العدواني. وقد جاءت أكثر بيانات فرويد صراحة بشأن الدافع العدواني، أو «غريزة الموت،» كما تُعرف عموما، في أواخر حياته المهنية، في أعمال مثل «الغرائز وتقلّباتها»، و «ما بعد مبدأ المتعة»، وبشكل أخص في كتابه الحضارة وسخطها. كان فرويد طليعيا في مجال الصحة العقلية، وتجاوز عمله خطابي الأسباب الفسيولوجية، أو العضوية، والأسباب البيئية، أو الوظيفية للنشاط العقلي.

فيما يلي توضيح بخصوص ترجمة بعض المصطلحات التي استخدمها فرويد. يميِّز برونو بيتلهيم Bruno Bettelheim بين استخدام فرويد كلمة triebe التي تترجم عادة بأنها غريزة وكلمة instinkt التي استخدمها فرويد للإشارة إلى الغرائز الفطرية عند الحيوانات، وتجنّب ذكرها عند الحديث عن البشر [١]. والترجمة الأقرب لمعنى triebe بالنسبة إلى بيتلهيم هي كلمة دافع drive، التي تشير إلى الدوافع البيولوجية الأساسية، أو إلى الدوافع الداخلية على شاكلة الحفاظ على الذات، والجوع، والجنس، وهلُمّ جرّا. لا بل إن الدافع، بوصفه قوة إكراه، هو ترجمة أفضل من غريزة [٢]. ويقترح بيتلهيم عنوانا مختلفا للترجمة المعروفة «الغرائز وتقلّباتها»، بحيث يصبح العنوان «الدوافع وتحولها.» إذ يمكن أن تتحوّل الدوافع بعدة طرق، فقد تتحول إلى نقائضها، ويوجهها المرء ضد ذاته، ويمكن كبتها أو تساميها. وتصبح كلمة غرائز كلمة خطأ في وصف هذه الظاهرة، لأن الغرائز فطرية وغير واعية، وهي غير قابلة للتحوّل أصلا [٣]. وتبعا لبيتلهيم، لم يؤمن فرويد أبدا بأن أهم سمات السلوك الإنساني غير قابلة للتحوّل، وإلا فلا معنى للطب النفسي.

ووفقا لبيتلهيم، فإن أكثر ضحية منحوسة للترجمة السيئة تلك هي «غريزة الموت،» التي يزعم بيتلهيم أن فرويد لم يتحدث عنها أبدا، وإنما أشار فرويد إلى «دافع أو باعث لاواع في الأغلب، يحرّضنا للقيام بأعمال عدوانية، وتدميرية محطمة للذات» [٤]. ويحدد بيتلهيم هذا التلطيف «لغريزة الموت» بزعمه أن «بعضنا يندفع بالتأكيد نحو الموت ـ موتنا نحن أو الموت الواقع على الآخرين» [٥]. وكمثال ينطبق على ذلك يستفسر بيتلهيم، كيف يمكن للمرء أن يفسّر حالات الانتحار، كتلك التي يرتكبها المراهقون الأمريكيون الميسورون، والتي لا تُعزى إلى مرض عضال، أو أسباب أخرى مشابهة.

ومع ذلك يجب التمعّن جيدا في ترجمة بيتلهيم وتفسيره لفرويد، إذ يوجد في عمل أليس ميلير شرح مناقض لبعض افتراضاته، حيث تقدم ميلر في تأويلها «للطفل الغني المسكين» [٦]، على سبيل المثال، شرحا بديلا للمراهقين المضطربين. لقد تم امتداح هؤلاء المرضى الموهوبين لما يمتلكونه من مواهب، وملكات، ونجاحات. فبما أنهم مصدر فخر أوليائهم، يجب أن يمتلكوا حسّا قويا بالثقة بالنفس، لكن الحقيقة غير ذلك، حيث يكمن خلف ذلك كآبة وشعور بالفراغ، وعزلة الذات، وإحساس بأن حياتهم خالية من أي معنى. وفور فقدانهم موقعهم «في القمة» تزول عظمتهم، ويعانون إحساسهم بالفشل في الارتقاء إلى صورة ودرجة مثالية يعتقدون أن عليهم الالتزام بها. فيُبتلون بالقلق وبأحاسيس عميقة من الشعور بالذنب والخجل. وتصف ميلير كيف أن هؤلاء المرضى يفتقرون تماما إلى فهم عاطفي حقيقي لحاجاتهم الفعلية أو إلى أي إدراكٍ لها - عدا الحاجةً إلى النجاح [٧]. والافتراض الأساسي في معالجة هؤلاء المرضى يكمن في أن الطفل يحتاج إلى أن ينتبه إليه المعتنون به ويحترموه بشخصه كما هو في أي وقت، بوصفه مركزا وعاملا مركزيا في نشاطه الخاص. «فعلى نقيض رغبات الدافع، نتحدث هنا عن حاجة نرجسية، لكنها حاجة مشروعة، وتحقيقها ضروري من أجل تطوّر صحي لاحترام الذات» [٨]. هذا عبارة عن مثال لإعادة صياغة النظرية الفرويدية في نظرية الارتباط، وسوف تجري مناقشتها باستفاضة أكبر في الفصل الثامن.

إن مناقشة النظرية الفرويدية وديناميكيتها الداخلية المتمثلة في الصراع بين دوافع الحياة ودوافع الموت يقترب من أن يصبح غرائزيا بالمعايير الحيوانية. ومع الاعتراف ببيتلهيم سوف تعني الإشارات التالية إلى «الغرائز» أنها «دوافع لاوعي في الأغلب».

رأى فرويد أن للبشر غرائز ودوافع أساسية تنفجر إذا ما كُبتَت، وتركّز طاقتها فتعود إلى الاستقرار. تُقدم الغريزة العدوانية، أو دافعَ الاعتداء، تفسيرا للسلوك العدواني المتصوّر والمقنّع. وتختلف الدوافع عن الغرائز من حيث إن الدوافع تتنوّع تبعا للفرد بينما تبقى مشتركة لدى جميع أفراد الجنس. على سبيل المثال، يُتَناول الطعام من خلال الفم بعدة طرق، لكن جميع المخلوقات الحية تقوم به. وتشير الدوافع إلى عمومية شكلٍ ما من

السلوك [٩]. وبالنسبة إلى فرويد، «يجب على الحضارة استخدام أقصى جهودها كي تضع حدودا لغرائز الإنسان العدوانية، وكي تكبح مظاهرها عبر صيغ من ردود الفعل الجسدية» [١٠].

إن لنظرية الدافع العدواني نتائج اجتماعية مثل وجوب السيطرة الخارجية على الفرد العنيف فطريا عبر الحظر الثقافي والكبح، وعلى الفرد تعلّم استبطان هذه الكوابح بغية حماية نفسه، وحماية استمرارية وحدة الجماعة. بعبارة أخرى، تجسّد صفة التطوّر النوعي للعدوان البشري نفسها في التطور الفردي للسلوك العنيف لدى الفرد. يُوجَّه الدافع «الطبيعي» لتحطيم الذات عند الفرد نحو الخارج باتجاه المجال الاجتماعي، وهناك يجب أن يُصرَّف في قنوات سلوكيات غير مدمّرة للثقافة بشكل عام.

كان «اللاوعي» هو المفهوم المركزي في السنوات الأولى لعمل فرويد على نظرية علم النفس [١١]. وجرى لاحقا، في حوالي ١٩٢٠ وأُعيد، تعريف اللاوعي فأصبح نوعا من الظاهرة العقلية، بدلا من كونه المساحة الأضخم والأهم في العقل. وما جرى إبعاده إلى اللاوعي أصبح الهذا (id)، وحل محل التمييز البنيوي بين اللاوعي والوعي في نظام ثلاثي الأجزاء للشخصية، وذي أنظمة ثلاثة هي الهذا، والأنا، والأنا السامية. كان هدف فرويد هو استنتاج أو تخمين كيفية تكوين الجهاز العقلي، وما القوى المتفاعلة أو المتصارعة فيه.

لقد بدّل فرويد نماذجه بين نظرياته الأولى والأخيرة، حيث ثبت عدم كفاية التعارض الأول بين غرائز الأنا والغرائز الجنسية [١٢]. إذ لم يكن هناك فرق واضح بين الاثنتين، وكانت جزءا من غرائز الأنا جنسيا أو شهوانيا، كما أن الغرائز الجنسية، وربما غرائز أخرى، تعمل في الأنا. كان من الضروري إعادة صياغة «الصيغة القديمة» التي اعتبرت الغرائز الجنسية والأنا في صراع، بحيث «إن الفرق، الذي كان أساسا يُعد وصفيا بمعنى ما، يجب الآن وصفه بشكل مغاير، أي يجب عده طوبوغرافيّا». كما احتوى ذلك التعارض الأول على مساواة غرائز الأنا مع غرائز الموت من جهة، والغرائز الجنسية مع غرائز الحياة من جهة أخرى» [١٣]. «لقد كانت آراؤنا ثنائية منذ البداية، بل هي اليوم بالتأكيد أكثر ثنائية من ذي قبل، نظرا إلى أننا الآن نصف التعارض بأنه بين غرائز الحياة وغرائز الموت، وليس بين غرائز الأنا والغرائز الجنسية» [١٤].

كان اللاوعي مفهوما مهما من حيث إنه حاول شرح الأسباب المجهولة للسلوك، فالذي كان لاوعيا كان مجهولا. وبوصفه مكان المجهول، كان اللاوعي، باعتباره جزءا من النشاط العقلي، على خلاف مع الفهم السائد للنشاط العقلي بوصفه وعيا. لقد غيّر فرويد وصف النشاط العقلي. فاللاوعي باعتباره وصفا للوعي أو حالة وعي، انتقل إلى اللاوعي كنشاط عقلي ديناميكي متميز عن الوعي [١٥].

ميّز فرويد بين نوعين من منبهات الجهاز العصبي: منبهات خارجية أو بيئية، ومنبهات داخلية أو غرائزية. والجهاز العصبي عبارة عن جهاز يقوم بالتخلص من المنبهات، التي تصله أو يُخفض المنبهات إلى أدنى مستوى ممكن، أو يحافظ على نفسه في وضع غير مُحرّض. كان هذا مبدأ الاستقرار عند فرويد [١٦].

لقد ارتبط مبدأ الاستقرار مع مبدأ المتعة، الذي نظّم الوقائع العقلية باتجاه تجنب عدم المتعة أو باتجاه إنتاج المتعة [١٧]. إضافة إلى ذلك، كان إرضاء الدافع الغريزي أمرا ممتعا على الدوام. وعندما تلاقي الغريزة مقاومة تجعلها غير فعّالة تدخل حالة من الكبت [١٨]. فالكبت مرحلة تمهيدية من الإدانة، أي أمر يقع ما بين الهروب والإدانة، بغية طرد شيء ما والاحتفاظ به بعيدا عن اللاوعي [١٩]. هذه هي رؤية فرويد «الاقتصادية» للغرائز.

يتولى الجهاز العصبي العناية بصلات معقدة كي يبعد المنبهات نظرا إلى أنها «تكفل تدفقا مستمرا وحتميا من الإثارة» [٢٠]. واستنتج فرويد أن الغرائز هي «القوى المحركة الحقيقية» وراء تطوّر الجهاز العصبي. فالغرائز، بشكل جزئي، عبارة عن «رواسب لآثار الإثارة الخارجية، التي أدت إلى تعديلات في المادة الحية في المسار التاريخي التطوّري للنوع» [٢١]. من هنا نقول إن للغرائز عنصرا تاريخيا نظرا لأنها تتأثر بالبيئة التاريخية، التي يجد الكائن الحي نفسه فيها.

غرائز الحياة وغرائز الموت

مع حلول عام ١٩٣٠ رأى فرويد أن الثقافة تنشأ عن الحب والعمل المشترك. إذ يجب أن يُفهم الحب بأنه ينبع من نرجسية عدوانية أساسية تعدُّ كل فرد آخر «عدوا محتملا، منافسا أو مانعا لحريته. يحصل العدوان

المُحرّض دفاعا عن هذه النرجسية فقط عبر تكوين - رد الفعل يتحوّل إلى حب متناقض يميّز المجتمع» [٢٢]. لقد عدّل فرويد نظرية الغرائز عنده إلى نظرية غريزة - مزدوجة، بحيث يصبح العدوان دافعَ غريزةٍ على قدم المساواة مع الغريزة الجنسية [٢٣]. ووفقا لروبرت بول Robert Paul، فإن الحب ذا الهدف المحظور والتماهي النرجسي، الذي يكوّن صلات الجماعة، يعتمد على سطح «تيار مكبوت من الضغينة والدمار». وإن اهتمام الحضارة الغربية في الجمال، والنظافة، والنظام، والشفقة يعكس العمل الأكثر جوهرية، الذي على الثقافة القيام به كي تحرّم «الدوافع العنيفة والسادية الشرجية، التي تظهر عندما تُنتهك النرجسية» [٢٤]. يعطي فرويد، في وصفه للتعارض بين «غرائز الأنا أو الموت» «والغرائز الجنسية أو غرائز الحياة» [٢٥]، مثالا على قطبية مشابهة بين الحب (أو التعلّق) والكره (أو العدوانية). ويُصبح تأثير العنصر السادي للغريزة الجنسية من القوة بحيث يمكنها، إذا ما أسيء استخدامها، أن تسيطر على كل النشاط الجنسي عند الفرد. وبدحضه لرؤية التناسل الجنسي الداروينية، يشير فريد إلى الغرائز العنيفة بشكل غير عادي، التي تهدف إلى إحداث اتحاد جنسي [٢٦]. وهكذا يتحوّل هذا التعارض بين الغرائز الليبيدية وغرائز الأنا إلى تعارض بين غرائز الحياة (eros) وغرائز الموت (thanatos).

يحلل فرويد هذين النوعين من الغرائز، الغرائز الجنسية أو eros، وغريزة الموت، التي تمثلها السادية. فالغريزة السادية هي «غريزة تدمير موجهة ضد العالم الخارجي وضد الكائنات الحية الأخرى» [٢٧].

يتعامل الفرد مع «غرائز الموت الخطرة» بشكل داخلي بطرق مختلفة [٢٨]، فقد تُدمَج مع عناصر جنسية أو شهوانية وتصبح غير مؤذية، وقد تُحوَّل نحو العالم الخارجي على شكل عدوان، وتستمر عملها الداخلي دون كبت.

يحصل تحوّل مثير في عمل غريزة الموت عندما يتعلق الأمر بالأخلاق، لأن الأخلاق، التي تُعرّف بأنها السيطرة الغرائزية، هي قضية إشكالية عند الأنا. يصف فرويد الهذا بأنه لاأخلاقي تماما؛ بينما تكافح الأنا لتصبح أخلاقية، ويمكن للأنا السامية أن تصبح «أخلاقية مفرطة، ومن ثم تصبح قاسية لدرجة يمكن للهذا فقط أن يصلها» [٢٩]. فالعلاقة بين الهذا والأنا السامية مثل علاقة بالون عندما ينضغط في جهة يصبح

أضخم من الجهة الأخرى. وبقدر ما يحاول الشخص السيطرة على عدوانيته تجاه العالم ويكبحها، بقدر ما يصبح نموذج الأنا عنده صارما أو عدوانيا.

لقد آمن فرويد بأنه بقدر ما يسعى المرء إلى السيطرة على عدوانيته بقدر ما تتشدد نزعة مثله الأعلى نحو العدوانية ضد أناه، لأن الأنا محاطة بالخطر من ثلاثة أسياد صارمين: العالم الخارجي، وليبيدو الهذا، وقساوة الأنا السامية. فعبر قيام الأنا بعملها في تصعيد الغرائز الخطرة إلى شكل مناسب للوعي تتلطف الغرائز، وتتحرر الغرائز العدوانية في الأنا السامية، التي يعرّضها كفاحها ضد «الليبيدو إلى خطر خشونة المعاملة والموت» [٢٠].

ومع ذلك فإن هجمات الأنا السامية على الأنا تدمر تلك الأنا بوساطة ذاك الذي ساعدت على تشكيله. فمن وجهة نظر الثقافة، يوضح فرويد أن «ارتداد السادية ضد الذات بشكل منتظم يحصل، حيث يمنع «الكبت الثقافي للغرائز قسما كبيرا من العناصر الغرائزية التدميرية عند الأفراد من التطبيق في الحياة» [٢١]. إضافة إلى ذلك يقول فرويد إن «الحالة تُقدم في العادة كأن المتطلبات الأخلاقية هي الشيء الأساسي والتبرؤ من الغريزة ناتج منها» [٢٢]، في حين يبدو أن العكس هو الصحيح بالنسبة إلى فرويد. إذ يجري تنفيذ التبرؤ الغريزي الأول من قبل قوى خارجية مثل الأهل (وكلائهم) والعوامل الثقافية، وهذا فقط هو الذي يولّد الحس الأخلاقي، الذي يعبّر عن نفسه في الضمير، ويطلب المزيد من التبرؤ من الغريزة.

تمدين الغريزة

اشتق فرويد غريزتي الإيروس (أنا الحياة) والثاناتوس (الموت) ليسوّي الصراع، الذي وجده في السيكولوجية البشرية. ومع إعادة فرويد تصنيف الغرائز في «ما بعد مبدأ المتعة» عام ١٩٢٠، وفي كتابه الحضارة واضطراباتها عام ١٩٣٠، عدّ فرويد العدوان دافعا غريزيا مساويا للغريزة الجنسية. ومع ذلك، لقد رأى فرويد أن الثقافة والمجتمع ينبعان من الحب والعمل المشترك، لكن كان مفهوما أن هذا الحب مشتق من النرجسية الأساسية، التي عدّت كل فرد منافسا عدائيا محتملا للمرء أو كابحا لحريته [٢٣].

لقد اعتُبرتْ غريزة العدوان بدائية تماما ومستقلة عن الغرائز الأخرى (٣٤). فالعدوان المُحرّض دفاعا عن النرجسية يتحوّل فقط من خلال رد الفعل إلى حب ملتبس يميّز المجتمع. لقد وجب على الحضارة كي تصون نفسها من الدافع العدواني التدميري أن تشجع الحب وتمدّه بالبقاء بين أبناء البشر. فإذا ما تُرك البشر يحققون أهدافهم فإنهم سيخلقون بيئة معادية جدا تعيق تقدم الحضارة إلى الأمام (٣٥). إن الأخلاق والضمير هما الطريقتان اللتان تجرّدان نزعة العدوان لدى الفرد من سلاحها. من هنا تصبح العلاقات دفاعا ثانويا ضد فرد عدواني بالأساس.

ومع ذلك كان التعاون عند فرويد يعني ربط أعضاء مجتمع متحضّر مع بعضهم بشكل شهواني، حيث كانت تلك الصلات بين الأعضاء الاجتماعيين ضرورية ككوابح لدوافعهم العدوانية الخاصة (٣٦). وقد حُوفظ على الاستمرارية الثقافية عبر ترميز الحظر على العدوان في الرمزية الثقافية الممثلة بمحبة الجار كحب النفس.

إن غايات الحضارة، في جملة إنجازاتها من العطاءات الإنسانية، هي وقاية البشر من الطبيعة وتنظيم علاقاتهم المتبادلة (٣٧). ويرى فرويد أن الجزء الأول، الذي سهّل خدمة الطبيعة للإنسان عبر التكنولوجيا، جعل من البشر نوعا من «إله بديل». لكن فرويد يذكّرنا بأن الإنسان غير سعيد، على الرغم من وضعه الشبيه بالإله. ويمضي فرويد إلى الجزء الثاني، الخاص بتحليل ضبط علاقات البشر، فيبيّن أنه من دون ذلك الضبط تصبح هذه العلاقات خاضعة لإرادة الفرد الاعتباطية، خاصة لإرادة «الرجل الأقوى»، الذي يعمل وفقا لتحقيق مصالحه الخاصة وإشباع دوافعه الغريزية.

يزعم فرويد أن حياة الجماعة ممكنة فقط عندما تتوحّد الجماعة التي هي أقوى من أيٍ فرد. بعدئذٍ تستطيع هذه الجماعة حماية نفسها من أي من الأفراد. وكما ذُكر سابقا، يوضع «حق» الجماعة في مقابل «القوة الغاشمة» للفرد. إن استبدال قوة الفرد بقوة الجماعة يشكل «الخطوة الحاسمة في الحضارة». تقود هذه الخطوة إلى حكم القانون، حيث يضحّي الجميع بغرائزهم على شكل تسام أو كبح، أو كبت، أو أي وسيلة أخرى، ولا تترك أحدا تحت رحمة القوة الغاشمة.

يجري تصوير ضبط الصلات الشهوانية في الجماعة عبر وصية المطالبة بمحبة الجار كمحبة النفس. ويستنتج فرويد أن لدى الغريب في الواقع الحق في الكره والعداوة أكثر من المحبة، لأن الحب سوف يُثمّن من قبل الناس بأنه علامة تفضيلهم، وليس من العدالة لهم أن يساووا الغريب بأنفسهم. ومن ثم يفكّر فرويد أن الجار، عندما يؤمر بمحبة الجار كمحبته لنفسه، سيجيب كما أجاب فرويد، وسوف يصدّه للأسباب ذاتها. «والحقيقة الكامنة وراء كل ذلك... هي أن الرجال ليسوا مخلوقات لطيفة تريد أن تحب... وإنما هم، على النقيض من ذلك، مخلوقات ذات مواهب غريزية من بينها ما يتّسم بقسطٍ كبير من العدوانية» [٣٨]. وهكذا يصبح الجار عبارة عن مصدر جذب لإشباع العدوان. «وكقاعدة تنتظر هذه العدوانية القاسية حصول استفزاز ما أو أنها تضع نفسها في خدمة هدف آخر، ربما كان من الممكن تحقيق مبتغاه عبر إجراءات ألطف» [٣٩].

يمكن أيضا أن ينشأ هذا العدوان تلقائيا، ويظهر الإنسان كـ«حيوان متوحش» تصبح عنده مراعاة بني جنسه أمرا غريبا. وتصبح الحضارة باستمرار مهددة بالانحلال بسبب «العداوة الأساسية المتبادلة بين البشر» ولا يستطيع حتى العمل المشترك أن يوحّدها. «فالانفعالات الغريزية أقوى من المصالح المعقولة»، ويجب أن تضع الحضارة حدودا للغرائز البشرية العدوانية، وتكبح مظاهرها بوساطة بُنى ردة الفعل المادية [٤٠]. من هنا تستخدم الحضارة طرقا لإغواء الناس في علاقات تهدف لكبت الحب ووضع قيود على الحياة الجنسية والأمر بمحبة الجار كمحبة النفس. وتأمل الحضارة من خلال هذه الإجراءات أن «تمنع التجاوزات الفجة من العنف القاسي بإعطاء نفسها الحق في استخدام العنف ضد المجرمين، لكن لا يستطيع القانون أن يمسك بالمظاهر الأكثر حذرا والأكثر تهذيبا من العدوان الإنساني» [٤١]. ويجري تصوير انقلاب في المسألة عندما يزعم فرويد أنه ليس من العدالة أن نعيب الحضارة على محاولتها التخلّص من النزاع والتنافس، اللذين ليس بالإمكان الاستغناء عنهما كما يزعم: «فالمعارضة ليست عداوة، وإنما يُساء استعمالها وتُجعل فرصة للعداوة» [٤٢].

وفقا لفرويد، توجد غريزة الموت جنبا إلى جنب مع الإيروس، وتمثل شمولية وجود عدوانية وتدمير غير جنسية تستحق «مكانها المناسب في تفسيرنا للحياة» [٤٣]. يقر فرويد بأن الناس لا يرغبون في أن يسمعوا بوجود «نزعة إنسانية فطرية للشر، للعدوان والتدمير، ومن ثم للوحشية أيضا» [٤٤]. ويقترح تعويضا عن ذلك «انحناءة ضئيلة للطبيعة الأخلاقية العميقة لدى الجنس البشري»، وهي انحناءة «تساعدنا على أن نصبح محبوبين بشكل عام وتجري مسامحتنا» [٤٥]. وبهذا يعلن فرويد أن غريزة العدوان هي عند البشر «نزعة غريزية متأصلة تعيل ذاتها»، وتمثّل العائق الأعظم أمام الحضارة» [٤٦].

في النهاية، يبدو أن الحضارة هي المتهم الضروري، الذي يحظر الإشباع الغريزي، ومع ذلك فهي، في الوقت ذاته، بأرقامها، ومثلها، تحمي الجنس البشري من خطر الفناء بسبب الفرد العدواني. كما يمكن استبطان الكبت الجسدي الجماعي للقوة البدنية لدى أي فرد عدواني من خلال الترميز الثقافي أيضا على شكل كبت نفسي فردي، بوصفه أنا سامية. ومن هنا، يعترف فرويد أن المساعدة للحضارة يمكن أن تأتي من تغيير في علاقات البشر مع ضبط الأنفس أكثر مما تأتي من الأوامر الأخلاقية.

التحليل النفسي والتأويل

لقد جرى حتى الآن تقييم التحليل النفسي الفرويدي بأنه يصف الوظائف العقلية للاضطرابات العصبية، وسنتعامل الآن مع المزيد من الخطاب النظري بغية إظهار عمق تأثير الأنماط الثقافية للعنف من خلال أثر عمل بول ريكور على النظرية الفرويدية.

يميز ريكور بين تأويل المعنى الرمزي وطاقة التحليل النفسي الفرويدي بوصفه عضويا، حيث تحدد الاستجابات السلوكية التركيز النفسي النشيط لتدفق طاقة المتعة أو فقدانها. يتوسع فرويد في شرحه نظريتَهُ في نقل خطاب الفيزياء إلى ديناميكية أفكار. ويصف ريكور ديناميكية الأفكار هذه كشرح طوبوغرافي اقتصادي للعمليات النفسية، حيث يميّزها بأنها ليست طاقة وإنما هي تفسير. يتبنّى تدفّق الطاقة مصطلحات توضح الغرائز

الجسدية وليس البيولوجية، حيث لا تتمثل الغرائز بالطاقات العضوية التي تصدر عن الجسد وتصل العقل وإنما تمثلها. فالغرائز عبارة عن احتجاجات قابلة للتفسير من قبل العقل.

لقد سعى فرويد إلى تطوير وصف علمي للنشاط العقلي في الكائن البيولوجي، وكان هدفه شرح ما بدا في المرض العقلي أنه تحوير للنشاط العقلي دون تحوّل ظاهر في الوظيفة البيولوجية للكائن الحي. ويشير «الكائن الحي» هنا إلى الكائن البشري خاصة؛ فقد صوّر المناخ العقلي التقليدي للبشر بأنهم يمتلكون درجات من الوعي، وأنهم وسائط نشاط واعٍ ذاتي الوجود، ووسائط لاواعية في أثناء النوم أو في حالة حياة مع فقدانٍ الوعي (أي نتيجة ضربة على الرأس). لقد عكس المناخ درجات من «الأرق»، وجرى استخدام اللاوعي لوصف درجة من الوعي أو التنبؤ بها، وليس لوصف لاوعي فعلي مميز عن الوعي. والوصف الأخير كان في النهاية النتيجة التي خلص إليها فرويد.

وفقا لريكور، يتخذ فرويد رؤية وصفية للاوعي كأنه حالة وعي يمكن ملاحظتها (مثل النوم)، ويحولها إلى نظام إثارة داخلي «وراء» الوعي. ويقارن ريكور التوجه الوصفي نحو لاوعي حقيقي مع ظاهرة القصد عن إدموند هوسرل Edmund Husserl. فبالنسبة إلى هوسرل، كل عملية واعية هي وعي لشيء ما. لكن فرويد يفهم الوعي ذاته بأنه هدف الغرائز النفسية؛ وبعدّه الوعي هدف الغرائز، فهو ينزل مرتبته إلى نتيجة للغرائز النفسية الصادرة عن اللاوعي. وهكذا يفقد الوعي موقعه المركزي المميز سابقا في التفكير التأملي. ومن الناحية المنهجية، يمضي الوعي من التأملية الأنانية الديكارتية إلى الوعي الهوسرلي الهادف، إلى الوعي الفرويدي الطوبوغرافي اللامركزي، وهو وعي يشكل جزءا من عملية تجاوز تبدأ في اللاوعي.

يصبح الانقسام بين اللاوعي والوعي واضحا من المراقبة السريرية لإيحاء فترة بعد غيبوبة التنويم المغناطيسي، والهستيريا، وأمراض نفسية في الحياة اليومية، وإلى أي نشاط عقلي آخر يُعزى إلى خواطر اللاوعي. إن طريقة التحليل النفسي تصوغ الرأي القائل إنه يجري إبعاد «الصور» عن الوعي من قبل القوى التي تمنع استقبالها. فهنالك أعمال نفسية غير واعية ربما تصبح واعية أو غير واعية وقد لا تصبح كذلك. والفرق بين ما ينتج أو

لا ينتج عملية الوعي هو الفرق بين اللاوعي والوعي، الذي يتصلّب عبر تكرار كبحه فيصبح حاجز مقاومة. إن حصول الوعي كعملية تجاوز هو اجتياز الحاجز، أي النفاذ إلى الوعي. والتحول من اللاوعي الوصفي (كدرجة من الوعي) إلى لاوعي فعلي (متميز عن الوعي) يكوّن اللاوعي كنظام له قوانينه الخاصة وجهازه التنظيمي.

تشتمل رؤية فرويد الطوبوغرافية للاوعي على ثلاث وقائع: اللاوعي، وهو عبارة عن جزء من نشاط حصول الوعي، الذي قد يحدث أو لا يحدث. وعندما يحصل الوعي من دون مقاومة أو صعوبة يجري التعبير عنه بوصفه نشاط ما قبل الوعي، وعندما يتم «عزل» هذا النشاط أو منعه يصبح نشاطا غير واع. تمتلك الوسائط الثلاث وهي الهذا، والأنا السامية، والأنا أماكن الطوبوغرافيا الثلاثة (اللاوعي، وما قبل الوعي، والوعي)، لأن هناك حاجزا يستثنيها من الوعي ويوفّر لها الوصول إليه [٤٧].

التصوير الفكري

يركّز تفسير ريكور لفرويد على مشكلة التصوير الفكري. إنه تفسير المعنى عبر القصد، أو تفسير المدلول والمزمع أن يكون مدلولا. يسلك تحليل المعنى عبر القصد وشرحه المنهجي اتجاهين: الأول حركة باتجاه الخلف نحو الغرائز بوصفها حرمانا، حيث يعزل التأمل ذاته تماما عن وهم الوعي؛ والاتجاه الثاني يبدأ من التصوير التفكيري (ذلك الذي يتحوّل إلى أفكار) للغرائز. وهذا عبارة عن إعادة استحواذ، أي استعادة المعنى عبر التفسير.

بكلمات أخرى، يجري إبعاد الصورة عن مركز معناها الواعي إلى معنى علامات الرغبة المقنع. تصبح هذه العلامات قابلة للتفسير، لأن الرغبة متيسّرة للصورة من خلال تفسير علامات الرغبة فقط. فاتجاها التفسير هذان عبارة عن تأويل الشك وبالتالي الاستعادة. وعلى النقيض من ذلك، إن عمليات فرويد الأساسية، والثانوية بيولوجية بطبيعتها: العملية الأساسية موجهة نحو الإفراغ الحر لكميات من الإثارة (تحديد نشط لكمية الرغبة). وتُوجه العملية الثانية نحو كبت هذا الإفراغ وتحويل هذا التركيز للطاقة (الطاقة المكبلة) إلى طاقة ساكنة [٤٨].

تتعلق إشكالية التصوير الفكري بكيفية تمثيل الرغبة أو الدلالة عليها، أو كيفية عدم الدلالة عليها. إذ تسعى ممثلات الغرائز في مركز الوعي إلى إفراغ طاقتها المركّزة، لأن هذه الممثلات العاطفية متميزة عن الصور الفكرية. والتحليل النفسي هو معرفة الحد الفاصل للأفكار، التي لا تتحول إلى الوعي في التصوير [٤٩]. فالرغبة غير الممثلة تسمو وتتجاوز وقد تتحاشى الظهور، ويمكن تفسيرها بشكل غير مباشر فقط. يصبح تركيز الطاقة الكمي صامتا، وهو الأصل غير المسمى للحديث والطبقة التحتية، التي لا يمكن الرمز إليها بوساطة الرغبة على أنها الرغبة. والأصل غير المسمى للحديث هو الحد، الذي يترجمه الوعي عند النسخ اللغوي، الذي يدّعي عدم وجود بقية له. إن هذا الحد الذي طوّره فرويد رد عليه ريكور، إذ يناقش الأخير أن المعاني تتقرر عبر التحوير، الذي يحصل في أثناء التقاء القوة والمعنى، أو الطاقة والمغزى. ولا يزال من طبيعة الثقافة الغربية أن تصف طاقة الحياة كمحارب لا يُقاوم. وبشكل جوهري، لقد تركنا الجهل بعملية الصدمة فاقدي الحساسية تجاه مجرّد الإرادة في الحياة، أي الطموح للحياة والاستمتاع بها.

إن عدم وجود نظام انتقاء مميز من أجل حماية داخلية للعمليات النفسية من «المثيرات الخطرة» تملؤه العمليات الأساسية والثانوية. ينشأ اختلاف هذين المبدأين عن غياب جهاز هروب/قتال للتعامل مع المخاطر الداخلية. وبالنسبة إلى ريكور، «فإن الرأي القائل إن التصوّر هو نظام انتقائي بخصوص المنبهات من العالم الخارجي، في حين أن الرغبات تتركنا دون حماية، هو رأي بليغ» [٥٠]. هنا تصبح مهمة ريكور هي تطوير نظام انتقائي داخلي يحمينا من المخاطر، وبشكل أساسي من الرغبة، بحيث يصبح هذا النظام الانتقائي التفسير العقلاني لعلامات الرغبة في الخطاب الرمزي.

في الأنماط الثقافية للعنف وفي خطابه الرمزي الممثل في انفصام العقل/الجسد، يصبح تفسير معنى القوة والمعنى نقطة تقاطع جوهرية للقيمة الثقافية الرمزية والتجربة المحسوسة. تعتمد كيفية تفسير القوة على القيم الملقاة على الخفي، المجهول وغير القابل للسيطرة. إن دقة التفسير تمنح القوة في اللغة الغربية، بحيث يخشاها الناس لأنها تنشأ من تجربة الجسد، لأنها تشكل تهديدا فوضويا لنظام العقل، بل حتى عقل متحول. وكان هذا التقاطع في الغرب عادة يعني تزامنا مع شكل ما من السيطرة أو

الكبت ـ تحديد علامة قيمة اجتماعية سلبية ـ الذي يُظهر القوة المفسرة في شكل مقبول اجتماعيا. ومع ذلك، يمكن للقوة أن تتحاشى عدم أمان العقل وتظهر نفسها في التلقائية المرحة، وترحِّب بتحاشي القيد، ليس كخارج عن القانون، وإنما كإلهام لنمو وتوسع سعيد يتعدى دراما العقل التراجيدي (الصدمة). ويمكن عدّ القوة قوة حياة تسعى إلى التفاعل الإيجابي، والوصل، والارتباط، وتعتمد عليه أي قوة متبادلة بين المخلوقات. يعتمد تفسير القوة هذا على دمج العقل والجسد في الموروث الأساسي، الذي يُصنّف تحت المنفعة المزدوجة لأنماط العنف.

تتوقف آلية الحماية، أو الاختيار في النظرية الفرويدية على توازن عدم المتعة المرافق لارتفاع التوتر من جهة، والمتعة وانخفاض التوتر، من جهة أخرى. فالكبت، بوصفه دفاعا أساسيا، هو إزالة تركيز الطاقة من صورة ذاكرة معادية. وكما سنرى في الفصل التالي، إن صورة الذاكرة المادية بوصفها جاني الظل، وليست «غريزة الموت،» هي حافز إكراه لتكرار أعمال تدمير الذات والآخرين في أثناء تحويل الصدمة.

يبدأ جهاز المتعة ـ عدم المتعة في تحطيم الحواجز عند ممارسة عوامل خارجية مثل الغذاء والشركاء الجنسيين. تبرز تجربة الإشباع، التي تتحقق عبر المساعدة الخارجية. وبوصفها نوعا من «تجربة اختبار»، فإن تلك التجربة من الإشباع تتصل باختبار الواقع وتميّز التحول من العملية الأساسية إلى العملية الثانوية.

على النقيض من التفكير النظري، يتضمن عمل الحلم فكرتين: فكرة «التغيير العنيف للمكان»، وفكرة التحريف، وتبدل المكان، والتشويه، والمسخ، التي تجعل شيئا ما غير قابل للتمييز. فالتحوير أو التحويل يشطر الحلم عن بقية الحياة النفسية، حيث إن اكتشاف أفكار الحلم يربط الأحلام مع حياة اليقظة.

لأفكار الأحلام سمة مميزة. إن الارتداد هو الذي يقودنا من مفاهيم المعنى إلى مفاهيم القوة، من خلال «العلاقة مع المُلغى، والممنوع، والمكبوت» [٥١]. فالارتداد نحو الرغبات المكبوتة هو الارتباط الوثيق بين القديم، والخاص بالأحلام، لأن عالم فنتازيا الحلم هو عالم الرغبة. وفي أبدية اللاوعي مع احتياطيه من الرغبة، يجري تنفيس القديم في

الأحلام. وتصبح علاقة الأحلام بالرغبات علاقة طاقة: دافع طبيعي، شهوة، إرادة قوة، ليبيدو، وذلك نظرا إلى البنية القصصية الخاصة بخطاب الأحلام. فالأحلام، بوصفها صيغ تعبير عن الرغبات، «تقع في نقطة تقاطع المعنى والقوة» (٥٢).

التفسير في خطب المعنى والقوة

إن نقطة تقاطع المعنى والقوة هي مكان دخول التفسير موقع الحدث. فالتفسير، من جهة كونه معنى، هو حركة من الظاهر إلى الكامن، إزاحة أصل المعنى إلى منطقة أخرى. وفي هذه الحركة «يكشف التفسير تحويرا آخر، وهو تحوّل الرغبات إلى صور» (٥٣).

يطنب ريكور في شرح الارتداد من المعنى إلى الرغبات، من المعنى كخطاب قصصي، إلى الرغبات المكبوتة بالقوة. هذه الإزاحة للخطاب الواعي، ذي الدلالة، إلى خطاب تحوير لدوافع لاواعية، ليست إزاحة إلى عالم من الغموض. يضعف ريكور البنية الحتمية للرغبة عبر الإزاحة إلى صور الرغبة. إذ إن تحوير الرغبات إلى صور هو فعل تفسير، وهو صلة وصل عكس الانكفاء نحو استرجاع تفسير الرموز.

إن مفهوم «التحريف» متلازم مع مفهوم «الرقابة،» لأنه نتيجة للرقابة. فمن جهة، تحذف الرقابة المواد المخرّبة في الخطاب وتزيلها إلى «مواقع غير مؤذية وبعيدة المنال»، تاركة فراغات، بدائل كلمات، فجوة في الخطاب. من جهة أخرى، الرقابة هي التعبير الواضح عن القوة كقوة سياسية تدحض عنصرا معارضا باختصار مقدرته التعبيرية. وتعمل الرقابة في خطاب المعنى والقوة عبر تحويل المعنى عندما تعبّر عن قوّة وتكبتها بتشويه تعبيرها.

ولو ركّزنا على مفهوم أنماط التحريف الثلاثة (التكثيف، والإزاحة، والتصوير) بأنها تظهر الحلم كعمل، فيصبح لدينا فهم للتفسير كعمل. فالسمة التحويرية للرقابة على نقطة تقاطع القوة والمعنى مثل استعارة تحاول تسمية شيء ما جديد فتشوه المعنى الأصلي، وتبقيه مخبّأ في المعنى الجديد. ويصبح تحوير التعبير بوساطة الكبت في عمل الحلم نشاطا مختلفا بالنسبة إلى تكثيف الحلم وإزاحة محتواه.

إن تجريد العناصر من كثافتها النفسية عبر الإزاحة والتكثيف يؤدي إلى زيادة تحديد الصور. هذا التحديد المضاعف هو معنى المعنى، نتيجة للرغبة المحوّرة، التي ينتج عنها رمز، تعبير ذو معنى ثنائي، وهو النقطة المركزية في التفسير. «وإذا كان الرمز هو معنى المعنى، عندئذٍ يتحتم أن يكون التفسير الفرويدي برمته تفسير رموز بقدر ما هو لغة الرغبة» (٥٤). فالوعي ليس واضحا لذاته، نظرا إلى وجود زيادة فيما هو غير تأملي لدى اللاوعي المقصود جزئيا، والذي يستمر كبقية لما هو غير مجرّب.

يكوّن الانشطار في الوعي، بوصفه عارفا ذاته، وعيا منشطرا ملازما اللاوعي. يصبح الإنسان، بشكل أساسي «اهتماما بالأمور، شهوة، ورغبة في الإشباع، وبحثا عنه» (٥٥). فالغريزة هي الحد بين العقلي والبدني، كممثلين نفسيين للدوافع، التي تنبع من الكائن الحي وتصل العقل.

يتضافر مفهوم أسلوب حياة الجسد كأنموذج لأي وعي مع إمكان أن الإنسان هو الرغبة بشكل أساسي. فالجسد ليس صورة ضمنية، ولا شيئا خارجيا، لكنه شكل وجود، لأن «المعنى الموجود هو معنى ملتصق بالجسد، أي سلوك هادف» (٥٦).

إن غموض الوجود المشخّص عبارة عن علاقة متبادلة مع «أي نمط وجود واع يكون بالنسبة إلى الذاتية نمط وجود غير واع» (٥٧). يوسّع ريكور هذا الغموض إلى ديالكتيك الحضور والغياب، الذي تتمّ الإشارة فيه إلى فجوة ازدواجية القصد بين اللاوعي والوعي عبر الدلالة المزدوجة في اللغة. تجري الدلالة على الحضور والغياب في اللغة بشكل أساسي عبر الاستعارة، وبشكل أعم عبر الكلمات المقصود أن تدل على حضور غائب. إن هذا الغياب الضمني في الدلالة يوازي حضور اللاوعي الغائب في الوعي، أي الفجوة في اللغة.

إن تنظيم فرويد للعمليات النفسية هو نظام أناني وناقص بالنسبة إلى ريكور، لأن إعطاء معان «لتقلّبات الغرائز» يحصل ضمن نفسية معزولة. بل «إن الحالة والعلاقات ألتي يصفها التحليل، والتي تقدم تحليلا، هي حالة وعلاقات بيذاتية» (٥٨). ينتقل ريكور من التجريد الفرويدي إلى الفهم الطوبوغرافي الأناني للعمليات النفسية، إلى كينونة الحوار المحسوسة، أي التبادل بين المشاركين. إذ ينقل ريكور تفسير المعنى خارج إطار الرغبة المنعزلة

إلى تفاعل حواري. فالرغبة المنعزلة تبقى مستقرة وتحدد التفكير والفعل عبر تحريض غير واع. والتحوّل إلى العالم البيذاتي يميّز النشاط النفسي، بوصفه بيذاتيا، في التكوّين الرمزي للذات عبر حالة حوارية محسوسة.

السلطة والخطاب الرمزي

يتطلّب التحوّل من الأناني إلى البيشخصي مزيدا من الإيضاح، من حيث مفهوم السلطة، حيث إن حركة كبت الرغبة تفترض وجودا آخر للرغبة ذاتها، وهو السلطة (٥٩). يتحقق هذا بالتركيز على ذلك الذي يكبت، حيث تفضح وسيلة الكبت نفسها على شكل تصوير للحقائق الاجتماعية الخاصة بالظواهر الثقافية (٦٠). تضمن هذه الظواهر أشكالا ثقافية، مثل العائلة، وأعراف المجموعة، والموروث، والتربية، والقوة السياسية، أو الدينية، والروادع العقابية، أو الاجتماعية. والسلطة، بوصفها كبتا، هي واسطة داخلية للرغبة ذاتها، أما الكبت بوصفه دفاعا أوليا، فيعمل كنظام انتقائي ضمن الرغبة. يحمينا الإدراك من مخاطر العالم الخارجي، لكن الإدراك مفقود في عالم الرغبة الداخلي. وهكذا تحاول السلطة ملء هذا النقص في قصور الرغبة بوساطة افتراض حد للرغبة. ونظرا إلى أن السلطة غير مفروضة، كما هي الحال بالنسبة إلى الإدراك، على السلطة أن تتنكر وتُظهر نفسها مرارا وتكرارا كرغبة.

إن أثر الأشكال التاريخية للسلطة على الفرد لا يعتمد على تأثيرها الموضوعي، وإنما على العلاقة، التي لدى الفرد مع ممثلي السلطة، وعلى المغزى الرمزي للخطب، التي تكوّن هذه الأشكال في محاولة إظهار تجربة الفرد. والخطاب الرمزي، الذي يكوّن، في آن، فهم الفرد لنفسه، وحق الأشكال التاريخية في المطالبة بالسلطة، هو بمنزلة أرض تتوسط بين الاثنين، قد يمكن فيها تغيير الفهم الذاتي لكليهما عبر قبول الفرد للسلطة، وعبر تغيير السلطة من خلال إبداع الفرد. فمن خلال توسط الخطاب الرمزي، وليس من خلال واسطة كبت مستقلة مثل السلطة ـ كاتب آخر، مثل رغبة تلاقي رغبة ـ يتم وضع حد للرغبة. وبالتالي لا توجد سلطة في التاريخ تشق طريقها إلى داخل الرغبة وتثبت حدها عبر فرط في تحديد الرموز المشتركة في التاريخ والرغبة معا. يتبنى ريكور مفهوم كليفورد غريتز Clifford Greetz

القائل إن «الثقافة عامة، لأن المعنى كذلك»، ولأنها «تشير بوضوح إلى أن الرمزية ليست في العقل، ليست في عملية نفسية يُقصد منها توجيه الفعل، وإنما هي معنى مندمج في الفعل ومنفصل عنه بوساطة عوامل أخرى في التفاعل الاجتماعي» [٦١].

وفقا لريكور، تضع السلطة حدا للرغبة في اللاوعي، فالرغبة في اللاوعي خالدة، حيث لا شيء ينتهي أو يُستثنى. وليس لهذا العالم «غير القابل للتلف» تاريخ، فاللاوعي هو ينبوع رغبة دائم. ومع ذلك، ليس لقوة القوة الكابتة للسلطة تاريخٌ، بل هي ذاتها تاريخ [٦٢]. إنها تاريخ الفرد من الطفولة إلى سن البلوغ، وهي تاريخ الإنسانية، منذ ما قبل التاريخ إلى التاريخ. فيصبح مشروع فرويد عبارة عن تنسيق تاريخ تطوّر الفرد وتاريخ تطوّر العرق: وهو أصل سمات الفرد، والبشرية. وبوصفها تاريخية، تنتج واسطة الكبت تطوّر الفرد والنوع، وتضع كل التواريخ الأخرى: تواريخ القوانين، والمعتقدات، والأعراف، في مرتبة أدنى.

يستلزم التحوّل من المكبوت (الرغبة) إلى قوى الكبت (السلطة) إزاحة في الموضوع، ويحصل التحوّل من الطوبوغرافيا الأولى (الوعي، ما قبل الوعي، اللاوعي) للرغبة إلى الطوبوغرافيا الثانية لوسائط كبت الرغبة. ونظرا إلى أن الرغبة لم تعد بمفردها، يصبح لها «آخرها» في السلطة، حيث كان للرغبة آخرها على الدوام في واسطة الكبت الداخلية للرغبة نفسها. فالمكبوت ليس له تاريخ، لكن واسطة الكبت هي بمنزلة تاريخ، تاريخ الفرد من الطفولة إلى سن الرشد، وتاريخ الإنسانية. إن وسائط الهذا، والأنا، والأنا السامية ليست «أماكن،» كما في الطوبوغرافيا الأولى، وإنما هي «أدوار في الشخصية» [٦٣]. يجري تعلّم هذه الأدوار وتمثّلها من الصور الخارجية في التاريخ.

لا تتوافق الطوبوغرافيا الثانية مع الطوبوغرافيا الأولى. فالأنا ليست تماما مثل الوعي، ولا الهذا تماما مثل اللاوعي. بل تصبح الطوبوغرافيا الثانية تنوعا ثلاثيا في موضوع قواعدي بخصوص المجهول وفوق الشخصي في تكوين الفرد. «فالشخص» عبارة عن دلالة تاريخية للهذا، أو لما هو غير مُسمى، وما هو غير «معروف» حتى الآن؛ أما الأنا فهي ما يتم الإيمان به، والأنا السامية هي أكثر مما هو شخصي. و«الفرد» عبارة عن مركب مؤقت لعلاقات متغيّرة تتكون من خلال الخطاب الرمزي.

إن نظرية الوسائط هي محاولة لاجتذاب السلطة إلى تاريخ الرغبة لتجعل السلطة تبدو كأنها «شكل مختلف للرغبة» [٦٤]. فالسلطة تميّز بين الرغبات وملاءمة التعبير عنها. نعدّ السلطة كأنها خارج الرغبة. إذا جرى طرح الرغبة كمطلق، والسلطة خارجها، فسيجري تخفيض السلوك إلى رغبة/ محرّض سببي. تشير مثل هذه السببية إلى تكرار مستمر لبعض الرغبات مع بعض السلوكيات، ولذلك السبب يتكرر التركيب ذاته في كل حالة من تكوين الفرد، حيث تتطلب الرغبة تعبيرا. وهكذا تصبح حدود الرغبة أشكالا للسلطة الخارجية (المحظورات والممنوعات) التي تبقيها مكبوحة. إذ لا تصل عبر التفاعل والخطاب مع أفراد آخرين. وبالنسبة إلى فرويد، لا توجد وسيلة للاعتراف بالرغبة لدى الآخرين، وإنما فقط في الذات حينما تنتقل الرغبة إلى الوعي.

بالنسبة إلى فرويد، تصبح الرغبة التي تكوّن المرء رغبة مكبوتة ومنحرفة دائما مشكّلة من تعابير اللاوعي التي لا يمكن إدراكها. فالرغبة المُعاقة بأدوار كبت خارجية تتمثّل تاريخيا بصور: الهذا، والأنا، والأنا السامية لدى الفرد. ولهذا السبب، ليست الخطة الفرويدية مَرضية وحسب، وإنما هي تشاؤمية. إذ دون إدراك بين الأشخاص، تصبح وسائط الكبت التاريخية ضمن الفرد صراعا لا يلين مع اللاوعي الداخلي الذي لا تمكن السيطرة عليه.

علامات الرغبة

ينتقد ريكور حتمية الرغبة عند فرويد، لأن السلطة عند ريكور هي جزء من تفسير داخلي لمعنى الرغبة. فهو يقحم تفسيرا لعلامات الرغبة، أي خطابا متنوعا متميزا عن بديل «الدافع ـ السبب» [٦٥]. والسلوك ليس هو العامل الوحيد، الذي يعتمد على الدافع، الذي يُراقب من خارج الجسد. إنه تعبير عن تحولات في معنى تاريخ الفرد الواضح في التحليل النفسي؛ لأن التعبيرات السلوكية عبارة عن دلائل على تاريخ الرغبة، وهو تاريخ يتكوّن عبر التحكم بالمغزى الرمزي. ولأنها تعبيرات يجري تفسيرها، فليس هناك «حقائق» للتحليل النفسي، لأن المحلل لا يراقب، وإنما يحلل [٦٦]. وما يفسّره هو تاريخ الرغبة عند الفرد، الذي تكوّن بشكل رمزي وبيذاتي طوال حياة الشخص.

يمكن أن تدخل الرغبات مجال المحظورات، والرفض، والممنوعات، أي هي مطالب محبطة، لأنها «عبارة عن طلب من شخص آخر، أي كلام إلى آخر» [٦٧]. ويجري التعبير عن الرغبة في العلاقة مع شخص آخر، ضمن إطار اجتماعي؛ فالآخر هدف المطلب، والفرد هو، أيضا، متلقي الاستجابة من الشخص الآخر. قد يختلف تفسير مطلب الفرد، إذ يمكن التعرّف على المطلب، أو تحقيقه، أو رفضه، أو قبوله، أو رده مرفقا بطلب من الشخص الآخر، وقد لا يحصل كل ذلك. فكما بحث أريكسون، تتوقف درجة نجاح أو فشل التفاعل التأويلي على مقدار الثقة في العلاقة بين الطرفين. كما يجب على الفرد، أيضا، أن يصبح قادرا على معرفة استجابة الشخص الآخر، بوصفها استجابة لطلبه. ويحتاج طلب الرغبة والاستجابة إليها إلى لغة كوسيلةِ تحليلِ علاماتِ الرغبةِ لدى الطرفين. وهكذا تكون الصيغة التأويلية للوضع التحليليَ متداخلةَ. ويمكن للدراما المزمع تحليلها أن تُترجم عبر عملية التحول في العلاقة الثنائية بين المحلل النفسي والفرد الخاضع للتحليل. «يكمن إمكان التحوّل في التركيب البيذاتي للرغبة ولرغبات تُحلل ضمن تلك الحالة» [٦٨]. وتصبح الإشارة إلى الشخص الآخر حاضرة في الرغبات، والتمنيات، وفي الممثلين النفسيين والغريزيين، فالإشارة البيذاتية هي التحول من الأناني إلى الرمزي، حيث تصبح الرغبات مطالب. وعلى الرغم من عدم تمييزها كذلك، فهي ضمنيا بيذاتية وقابلة للتمييز، بوصفها رغبة في إطار الأشخاص الآخرين ذوي الرغبات الخاصة وذوي المقدرة على الاستجابة إلى رغبات فرد ما، وبالتالي إشباعها.

يجري ترميز مطالب الرغبة عبر زيادة تحديد المعنى (سمو غير التفكيري على التفكيري)، الذي يعيّن محدودية التأمل؛ فيصبح الإنساني بشكل أساسي شهوة، ورغبة، وسعيا للإشباع. وتصبح وفرة التجربة غير المتَصوّرة نوعا من الفنتازيا أو الخيال الفاعل قبل اللغة. إن الخيال حقل التحريف، حيث تتاخم الرمزية اللاوعي. وإن تفسير الرمزية هو الذي يوحي بالربط بين التفسير والطاقة على مستوى التطبيق (النشاط). إذ توجد «علاقة متبادلة بين فن التفسير والعمل ضد المقاومات: لأن تحويل اللاوعي إلى وعي والتخلص من القيد... هما الشي ذاته، فالتفسير والعمل متلازمان» [٦٩]. والعمل من خلال المقاومات، بوصفها تحوّلا، هو دلالة على بيذاتية الرغبة، بوصفها مطلبا غير مستجاب.

تدخل السلطة إلى تاريخ الرغبة، بوصفها تميزا مكتسبا للرغبة، التي تتسبب في نشوء نوع معين من علم المعاني. يكمن علم معاني المُثل في المكان، الذي تتوق فيه الرغبة غير المشبعة إلى الإشباع بوساطة رغبة أخرى. ولا يتم تفسير معاني المُثل بحسب علاقة الرغبة - المتعة/عدم المتعة، التي تُبقي الرغبة ضمن اقتصاد صارم من الدوافع المكثّفة المستمرة على حساب الإشباع. بل يتم توسيع المعاني هذه بحسب علاقة رغبة بأخرى، حيث «يحصل الوعي الذاتي على إشباعه فقط من خلال وعي ذات أخرى» (٧٠). تعيد معاني الأفكار وضع إطار الغريزة الهادفة من الهدف، وبشكل معاكس، من هدف المتعة خارج الذات إلى جدلية الرغبة ذاتها، حيث تجتمع الرغبة الموجودة مع الرغبة المبتغاة، وذلك في إقرار بالاختلاف والتشابه.

يصبح خطاب اللاوعي ذا معنى، كما يرى ريكور، من خلال الوضع الحواري للتحليل. «فعلاج الكلام،» هو الذي يصبح بفضله «تكوين الفرد عبر الكلام، وتكوين رغبة البيذاتي عبارة عن الظاهرة ذاتها» (٧١). وهكذا تصبح الرغبة ذات معنى في التاريخ البشري، حيث يتكوّن التاريخ بوساطة الكلام الموجّه إلى الآخر.

تنقل رغبة الذات نفسها من الرغبة في الأشياء عبر البحث عن ذاتها في الآخر. لأن الرغبة تصبح رغبة فقط عندما تتجلى الحياة ذاتها كرغبة أخرى، كحقيقة موجودة عبر عملية التأمل، أي صورة مكررة لوعي الذات. إن هذه الصورة المكررة تمكّن وعي الذات من الظهور في الحياة.

يصبح اللاتناهي جزءا من عملية اعتراف متبادل، بوصفه «لاتناهيا يحقق ذاته في الوعي وعبره» (٧٢). فمعارضة الرغبة، التي تسعى وراء رغبة أخرى، هي حركة لامتناهية من «قلق» الحياة، الذي يرتقي ليصبح تأملا عبر المعارضة والصراع، «فمن خلال صراع الاعتراف هذا وحده تُظهر الذات نفسها بأنها ليست كما هي البتة، وبالتالي فهي لامتناهية» (٧٣). وهكذا، تصبح الرغبة حركة جدلية لامتناهية من خلال الاعتراف بالآخرية والتماهي معها؛ والسيادة على السلبي، تصبح ممكنة عندما تُستخدم كرمز» (٧٤).

يتم «إشباع الرغبة من خلال تاريخ آخر فقط، وهو تاريخ الاعتراف» (٧٥). ففي هذا الاستحواذ على الغائية الهيغلية، تتكوّن جدلية الرغبة من جدلية أركيولوجية، أو ارتداد نحو الأصول؛ ومن الغائية، أي التغلب على الأصول في

أثناء استمرار النوايا المشتركة ،التي تنتقل في التفكير عبر الرموز ذاتها الفاعلة عمليا. واللغة هي بيئة الاعتراف بعلامات الرغبة، أي بتحوّل معنى الرغبة إلى وعي ذاتي. ففي التحول، تكون الرغبة غير قابلة للتجاوز، ويمكن التغلب عليها في آن. إنه صراع الآخرية الذي يقيم في الحياة، حيث تصبح الحياة آخر «تحقق الذات نفسها فيه ومن خلاله» (٧٦).

الرمز عبارة عن أنبوب من التأمل المجرّد إلى التأمل المحسوس؛ والوصول إلى المحسوس هو مهمة شاقة تنطوي على إحياء وسائل قديمة، وعلى توقع معنى جديد مشتق من زيادة تحديد الرموز الأصلية. لا تقتصر هذه المهمة على عمل الحلم، بل إن العلاقة الرمزية هي عمل الثقافة، وتتشكل في اللغة (٧٧).

يصبح التكوين الفطري للدافع العدواني، بوصفه غريزة، تفسيرا للرغبة يجري التوصل إليه على نحو رمزي. من هنا يجري التحوّل من الأنانة (*) إلى المشاركة الاجتماعية. ومع ذلك، ليس تحليل ريكور تحليلا لفهم الذات خطابيا على نحو راديكالي، لأنه يفترض الاعتراف بالرغبة العامة بين المشاركين، سواء أكانوا أفرادا أم بين الفرد والشخصيات التاريخية للسلطة، نابعا من المفهوم المثالي للذاتية. إذ لا يمكن للآخر اختبار تجربة الرغبة؛ وإنما يمكن للذات أن تعبّر للآخر عن مظهر تجربة الرغبة. لم يقم ريكور بالتحوّل اللغوي إلى الخطاب الرمزي وإلى الاعتراف بعلامات ورموز رغبة معينة في خطاب مشاركين مميزين. فمدلول المعنى يصبح ذا مغزى فقط بقدر ما تتم الدلالة عليه. وتبقى نظرية ريكور بشأن تفسير الرغبة ضمن تخفيض منهجي يصل إلى أصل داخلي عام للرغبة توازي نظرية فرويد بشأن الدافع العدواني بغية تكوين الذات واللغة. في هذا الإطار، وعلى الرغم من استبطان نماذج السلطة والمثل الثقافية عبر التعلّم، فإن الرغبة المُعيبة هي التي في النهاية تحدد العدوان الإنساني. إن نظريتي فرويد وريكور تعكسان معا العقل الاستغلالي للعنف الفطري في أنماط العنف المعرفية. إذ إن تكوين الذات يتحرّض ويحصل عبر الصراع والكفاح المصاحب لدافع غير واع للاعتداء في الصراع مع الآخر من أجل تحقيق الذات.

(*) نظرية تقول إنه لا وجود لشيء غير الأنا [المترجم].

دعونا نعد لبرهة اعتبار الغريزة على الحد بين العقلي والبدني، بوصفهما ممثلين ماديين للمحرضات، التي تنبع من داخل الكائن الحي وتصل العقل. يؤكد ريكور بدقة على دور البدن والمعنى، بحيث يصبح المعنى الموجود سلوكا ذا مغزى، بوصفه واعيا وغير واع في آن. ويستخدم ريكور البدن كجسر بيذاتي إلى الخطاب الرمزي، كخطَّاب مشترك بين المشاركين المتحاورين القادرين على إدراك الرغبة ذاتها، التي يُعبَّر عنها في هذا الخطاب الرمزي. كما أنه يفترض وجود السلطة كحد للرغبة، بوصفها تاريخا يتم التوصل إليه بوساطة الخطاب الرمزي. ووسيلة الكبت، كالسلطة، هي التمثيل النفسي للحقائق الاجتماعية للظواهر الثقافية. ويتم اكتساب أدوار الهذا، والأنا، والأنا العليا في الشخصية واستبطانها من الصور الخارجية في التاريخ، حيث توضع الرغبة عند فرويد مع السلطة خارجها، وتشير إلى تكرار بعض الرغبات، ومعها بعض السلوكيات المكبوحة من قبل السلطة، مع تحول الرغبة الى رغبة واعية.

يقوم ريكور بإجراء مهم عندما يتحول إلى صور الرغبة في التقاطع بين المعنى والقوة. فهو يقدم إمكان الرغبة المتوسطة رمزيا في النشاط الجسدي، عندما ينقل تأويل المعنى من الرغبة المنعزلة إلى التفاعل الحواري. إنه يجمع العقلي والبدني معا عبر اللغوي. ويشير التكرار، عبر إعادة نسخ الوعي، إلى الصراع من أجل الاعتراف والتماهي، بوصفه سيطرة السلبية/الآخرية النافذة عبر الرمز. تعيد الرغبة نسخ ذاتها عبر الرمز اللغوي، ويحاول كل من فرويد وريكور السيطرة على الرغبة الكريهة: يحاول فرويد من خلال القوة الخارجية كالسلطة، وريكور عبر القوة الرمزية كسلطة. ويطرح كلاهما أسلوب القوة «الشرعي»، بوصفه سلطة معترفا بها جمعيا، بغية التحكم بالسيطرة على القوة «غير الشرعية» للرغبة المجهولة، وبالتالي غير المعترف بها. يوجد نوع معين من الديناميكية الفاعلة في هذه النظريات، وهو محاولة التحكّم بقوة الرغبة المفترض أنها تدميرية.

يكتسب المجال البدني أهمية خاصة في المرحلة الأولى من التطوّر البشري: الطفولة. تبعا لإريكسون، يكوّن الطفل توجهه الأساسي نحو العالم في الطفولة من خلال «تفاعل بدني سليم مع» من يرعاه؛ حيث تكون ذاكرته مرئية وتمثيلية تعتمد في تطوره من الناحية النفسية العصبية على المدارك

الحسية، والصورة على وجه المعتني وجسده. كما تعتمد على الاستجابات الملائمة لذاتها، وللآخرين، والعالم حولها. إذ يستبطن الطفل نماذج الرعاية بوصفها موثوقة، أو غير جديرة بالثقة في تكوين تقدير الذات، والآخرين، والعالم. إن هذه الذاكرة البدنية سابقة للغة وهي الأساس في التكوين الصميمي لهوية الطفل في مرحلة التبعية في تلبية حاجيات البقاء. إن نجاح المرحلة الأولى هذه أو فشلها ينعكس في التطوّر الجسدي التفاوضي في الثقة الأساسية أو عدمها.

هذا المجال البدني للذاكرة هو الذي يعود إليه البدن في أوقات رعب الصدمة الهائل. فبسبب أثر الصدمة المرهق على منظومات الفرد الإدراكية الداخلية، يصبح التشفير اللغوي للذاكرة خامدا، ويعود الجهاز العصبي المركزي إلى أشكال ذاكرة حسية وأيقونة من الحياة المبكّرة. «لأن الخطوات الأولى محفوظة في العمق» [٧٨]. ويترافق عدم الثقة الأول مع تجربة الغيظ «الشامل»، المصحوبة «بأوهام السيطرة أو التدمير الكامل لمصادر المتعة والتموين... {التي} تستمر في حياة الفرد وتنتعش ضمن أوضاع متطرّفة». وإذا كان التوّجه الأساسي نحو العالم هو عدم الثقة «فإن الكائن البشري قد ينكفئ مؤقتا باتجاه عدم الثقة الجزئي كلما اهتزّت توقعاته في صميمها». يتباين هذا بشدة مع الثقة الأساسية، بكل ما يصاحبها من إيمان، وأمل، وحسن تبادل في العلاقة بين العالمين الداخلي والخارجي.

تقوّض الصدمة مقدرة العقل على معالجة المعلومات الجديدة وتحديث المنظومة الداخلية للذات والعالم، «حيث يجري تخزين التجارب الصدمية غير المستوعبة في الذاكرة النشطة، التي تمتلك نزعة داخلية نحو تكرار تصوير المضامين» [٧٩]. وتُعالَج الصدمة فقط عندما يطوّر الناجي «منظومة» عقلية جديدة كي يفهم ما حدث. لأن الإعادة الخيالية لمعايشة تجربة الصدمة تحمل معها تركيزا عاطفيا للحدث الأصل، سواء عبر الذكريات المقحمة، أو الأحلام، أو الأفعال. إذ «غالبا ما يشعر الكبار والأطفال بأنهم مضطرون إلى إعادة خلق لحظة الرعب، على شكل حرفي أو مقنع... ذي وهم في تغيير نتيجة التصادم الخطر... حتى أنهم قد يعرّضون أنفسهم لخطر مزيد من الأذى» [٨٠]. وبالنسبة إلى فرويد، بدا أن الدافع لإعادة الخلق يتحدى النية الواعية، ويقاوم التغيير. إذ لم يستطع فرويد أن يجد تفسيرا له يؤكد على الحياة، وبالتالي

«أنشأ غريزة الموت» [٨١]. والآن يرفض المنظرون ذلك وينتحلون مفهوم فرويد السابق في محاولة السيطرة على الحدث الصدمي. إن الاضطرار إلى التكرار يمثل محاولات علاج تلقائية غير ناجحة لاستعادة الفاعلية والقوة [٨٢].

يصبح تقويض المنظومة الداخلية، التي تُنَظِّم من خلال الدلائل اللغوية، عبارة عن تقويض للطبقة الإدراكية الخاصة بالذاكرة المنظمة. وتتطلب الدلالة اللغوية مستوى مجرّدا يسمح بالدلالة على الحرفي/الجسدي بشكل رمزي، وبتطبيقه على تجربة جديدة كأسلوب توقّع واستجابة. يسمح هذا للذات بأن تتعلم بالنيابة، وتتحمل عبر زيادة فرص البقاء من خلال عدم حصول تجارب حوادث تهدد الحياة، لكنها تتعلم من خلال تجارب البقاء «الناجحة» لدى الآخرين. عندما تخوض الذات تجربة حدث يهدد الحياة، فإن الخطر على الوجود يعيد العمل العقلي إلى ذكريات البقاء الأساسية: أي الصور البدنية لعلاقات الثقة الأساسية أو انعدامها. وتصبح إعادة التمثيل القسرية للصدمة محاولة لاستعادة علاقات ثقة فعّالة، وبالتالي فهم ناجع للذات، أي أن إعادة تنظيم المنظومة الداخلية تجيز للذات التلاؤم مع مثل تلك التجارب في العالم والبقاء على قيد الحياة. تُرتِّب المنظومة الداخلية بشكل لغوي. وإلى أن توجد وسيلة للدلالة على حدث الصدمة، وتسميته، وفهمه، فسيحصل تكرار مستمر لتجارب الصدمة غير المستوعبة، بوصفها ذكريات بدنية من دون تمثيل/دلالة لغوية في الذاكرة العقلية/الإدراكية للمنظومة الداخلية في العلاقة مع العالم الخارجي.

إن «رواية الحكاية» في «ظل علاقة محمية تمكن بالفعل أن تحدث تغيرا في المعالجة غير العادية للذاكرة الصدمية» [٨٣]. يأتي، أيضا، «مع هذا التحول للذاكرة تحرر من العديد من الدلائل الرئيسية لاضطراب ضغط عقب الصدمة. ويبدو أنه يمكن عكس العصاب الفسيولوجي، الذي يحدثه الرعب عبر استخدام الكلمات» [٨٤]. ففي إعادة الدلالة على آثار الذاكرة البدنية، وإعادة ترميزها، وتجريدها، تصبح الذات قادرة على إعادة بناء المنظومة الداخلية، التي تعيد ارتباط عالمي الفهم الداخلي والخارجي. ونظرا إلى حصول ذلك بحماية علاقة ثقة، تتمكن الذات من إعادة تأكيد توجه الثقة الأساسية نحو العالم، تلك الثقة الناشئة من الذكريات البدنية الأولى، كما تعيد الذات بناء فهمها الإدراكي، بوصفه ثقة جديدة في الذات، والآخرين،

والعالم. بهذا المعنى، تصبح المعرفة قوة، من حيث إن المصدوم يستريح بمجرّد معرفته، أو تعلّمه اسم الحالة. فيبدأ الناجي ثانية عملية التفاعل مع لغة التجربة الصدمية، التي عانى منها الآخرون. لا يبقى الناجي وحيدا، وليس هو بمعتوه، فعلامات الصدمة عبارة عن استجابات إنسانية عادية لظروف صارمة. والأهم من ذلك، أنه ليس محتوما على الناجي أن يكابد هذه الحالة إلى ما لا نهاية. ويمكن للناجي توقّع استعادة العافية، كما استعادها الآخرون [٨٥].

مهما يكن، يعرف الناجون التقاليد الاجتماعية، التي جعلتهم عرضة للاستغلال في الماضي، والتي قد تحدد أيضا مصادر استمرار الضغط الاجتماعي، الذي يبقيهم حبيسي دور الضحية في الحاضر [٨٦]. ففي حين يجب عليهم التغلب على مخاوفهم وصراعاتهم الخاصة، عليهم التغلب على الضغوطات الاجتماعية الخارجية؛ «وإلا سيصبحون خاضعين باستمرار لتكرار رمزي للصدمة في الحياة اليومية» [٨٧].

وهنا يُعاد تعريف «غريزة الموت» عند فرويد، بوصفها «غريزة علاج» بغية استعادة فعالية البقاء. ولولا عناصر علاقات الثقة والدلالة اللغوية مجتمعة، لا يمكن لغريزة العلاج أن تتعامل على نحو فعّال مع إعادة تنظيم الفهم الإدراكي الداخلي، ومع روابط البقاء الخاصة بعلاقات الثقة في العالم. فمن دون التعامل الفعّال، تعيد الذات تمثيل حدث الصدمة بشكل قسري، بوصفه تعاملا فعّالا قد يعرّضها والآخرين للخطر من أجل البقاء في أثناء تحوّل الصدمة والتحوّل المعاكس. يميّز التعامل غير الفعّال جدلية الرغبة عند ريكور في «صراع» حوار رمزي من أجل السيطرة على السلبي في أثناء الاعتراف بالآخرية والتماهي معها. ولأن ديناميكية الاستغلال تتدرج في الإطار الاجتماعي للتحكم والسيطرة، أي للسلطة على الرغبة، فإن فرويد يصف عملية الذاكرة البدنية للصدمة، في حين يصف ريكور إعادة تمثيلها الرمزي في أثناء التفاعل.

في الثقافة التي لا تمتلك فهما مستوعبا للصدمة، ومن ثم التي لديها القليل من تداعيات نماذج رمزية لعملية الشفاء، أو استعادة الثقة على نحو فعّال، تصبح إعادة التمثيل الفردية للصدمة عبر الانتقال بالنيابة طبيعية في النهاية، بوصفها سلوكا متوقعا، خاصة إذا وُجدت جماهير من الأفراد

المصدومين، كما هي الحال في الحرب. وتطوّر الثقافة رموزا لديناميكية الاستغلال، التي تفضي إلى البقاء، وتكيّف توقعاتها من السلوك الاجتماعي تبعا لهذا النموذج. كما تطوّر مسوّغات لديناميكية الاستغلال الناجحة وتشريعات التحكم السلطوي الذي سمح بالبقاء. إن التحويل الثقافي الرمزي لإلقاء اللوم على الضحية، في ديناميكية سيطرة الاستغلال، يعيد تشكيل غريزة الشفاء من أجل البقاء، بوصفها تحكّما سلطويا لـ«الرغبة المدمرة». إن هذا نظام متناقض مع نفسه، لأن ترميزه اللغوي/البدني الأساسي للبقاء يعتمد على تفسير أساسي لغوي/بدني للتجربة، بوصفها تدميرا للبقاء. فالطبقة المجرّدة «للمنظومة الثقافية» المكيّفة من أجل البقاء تتناقض مع الطبقة السابقة من سوء التكيف بهدف التدمير. لا يمكن للنظام المحافظة على نفسه على هذا الأساس، إذ لا يمكنه البقاء ككل متكامل، لأنه يعتمد على نتائج مبعثرة لصدمة وضع الضحية الذي يجري تمثّله كتدمير للذات.

إن الصور البدنية الخاصة باللاوعي هي صور البقاء الراسخة في النفس منذ الطفولة. إنها استبطانات غير مباشرة لانطباعات المعتنين والعالم تتطور إلى توجّهات ثقة أو عدم ثقة. ففي الثقة الأساسية، تندمج الصور التي تعزز البقاء في منظومة تطور فعّالة. أما في عدم الثقة الأساسي، فلا يجري استبطان الصور، التي تهدد البقاء مع تداعياتها العاطفية الشديدة، بينما تحاول الذات بشكل متكرر أن تستعيد فعاليتها، ومن ثم تؤمّن بقاء الذات، وليس دمارها، وذلك على الرغم من أن هذه المحاولات غير الفعّالة قد تعرّض الذات للخطر، وتفضي إلى تحطيمها.

إن تكرار تمثيل تجربة الصدمة ينكفئ إلى صور عدم الثقة، أو صور الثقة، ويتعامل معها، لأنها عبارة عن علاقات تماهي/ارتباط أولى للذات مع العالم. تكوّن هذه العلاقات الذات، لأنها تعتمد في بقائها على الآخرين والعالم. وبمعاودة معايشة تجربة الصدمة في علاقة أخرى، مثل العلاقة العلاجية، يُنشّط تحويل الصدمة تلك الصور، بينما تحاول الذات إعادة تنظيم توجهها المزعزع نحو عالم طوّرته منذ الطفولة. وتصبح صور المعتدي غير المستبطنة صورا نفسية للمعتدي الخفي ترمز إلى علاقات الريبة. ويجري الرمز إلى الصور المستلهمة، أو المذوّبة للمعتنين الموثوق بهم، بوصفها صورا نفسية للمنقذ، ومساعدة موثوقة من أجل البقاء، يمكن للضحية أن تتوسل إليها

وتعتمد عليها. كما يجري استهلاك الأدوار الخارجية لهذه الصور على نحو لغوي وبدني في ديناميكية العلاقة إلى أن تصبح الضحية قادرة على تحويل تجربة الصدمة إلى منظومة داخلية جديدة من العلاقات الفعّالة. لفعل ذلك، تحتاج الضحية إلى أمان وتواصل علاقة الثقة. فإن لم يجرِ استيعاب تجربة الصدمة، تتكرر الأدوار بشكل غير متناهٍ في محاولات الذات غير الناجحة للبقاء، وقد تنتج عنها مخاطر تؤدي إلى الموت. فالعلاقات غير الصحية تعيق النمو وتجسِّد الاستغلال المنعزل الذي يعتمد توقعات عدم الثقة. أما العلاقات الصحية فتشجع النمو والمسؤولية المتبادلة التي تعتمد على توقعات الثقة.

في تركيزهما على ديناميكية الرغبة السيئة التكيف والقصيرة النظر، يهمل فرويد وريكور معا دافع البقاء الجسدي في الفعالية والعلاج، وتفاوضه، الذي ليس كفاحا بالضرورة، في عملية الثقة في أثناء لغة التفاعل البدني اللغوي السابقة للغة، وتطوّرها المستمر في مرحلة المراهقة. إن الديناميكية الثنائية لشخصيات السلطة عبارة عن تكثيف رمزي للتساند الثلاثي بين الذات، والآخر، والعالم في جدلية استغلال بين الذات والآخر. تعكس كلتا النظريتين تطبيع التبعيد المقصود في ديناميكية الصدمة المتجلية بشكل رمزي في العقل/السيطرة الرسمية على الرغبة/البدن، التي يُعاد تطبيقها على العمليات النفسية؛ وبالتالي تكرران دورة الاستغلال التي تحاولان تفسيرها. فيصبح التقاطع بين المعنى والقوة تقاطعا ثقافيا مغلوطا للتعبير البدني/اللغوي عن حياة تحاول إثبات ذاتها، والآخرين، والعالم. وفي منظومة ثقافية رمزية للآثار السيئة للصدمة، التي تتوقع تحكما واستغلالا موجها نحو الموت وتتطلبه، تجري إعادة تصوّر الكبت كحد واق بغية الاستيعاب في احترام وتفاوض موجه نحو الحياة.

العنف في اللغة

يجري توسيع مفهوم العنف الخاص واللغة في عمل ريكور حول المجاز وفي عمل إيدث ويستشوغرود Edith Wyschogrod. في تبنيها للرؤية الهيغلية، التي تعد تكوين الذات كفاحا، توسّع ويستشوغرود جدلية تحقيق الذات تلك، بحيث تشتمل على صيغة للذات، بوصفها «ليست عنيفة وحسب، وإنما هي، أيضا، بالقدر ذاته لغوية في الأصل؛ وبالتالي فهي قادرة على كبح العنف. تعبّر

هذه الوظيفة السلمية للغة عن نفسها في التسمية من خلال وصف الآخر على أساس صلة القرابة، وفي استخدام أسماء العلم» (٨٨). وتعد هي هيغل أول من «فهم بشكل تام» الطبيعة الداخلية للموت في الوجود الإنساني، ومن أجل «وجودٍ واعٍ تماما».

بالنسبة إلى ويستشوغرود، إن فهم الموت كإمكان خاص باللغة هو ما يُميِّز الإنسان عن الحيوان، حيث إن إشباع الحاجة عند الحيوان يتحوّل إلى رغبة لدى الإنسان. إذ ليس للوجود الحيواني الطبيعي أي تصوّر للرغبة، ولا يمكنه إسقاط أي شيء من الذاكرة إلى توقّع مستقبلي. فبمعرفته المسبقة لإمكان الموت، يصبح الإنسان مستعدا للمجازفة بحياته في صراع مع الآخر. هذه هي «الصورة البشرية عند هيغل، التي تصف أصل وعي الذات والتمايز الاجتماعي من خلال الصدام العنيف مع الآخر... بوساطة المواجهة العنيفة مع آخر» (٨٩).

أدخل اللغة كي تكبح العنف. فلولا كبح الذات، لما وُجد الكيان الاجتماعي. لا تحل اللغة محل عنف سابق، أو معين، وليست هي بملحق لبقية العنف في المجتمع. «إن اللغة تعبير عن هذا الكبح الذاتي». وحتى عندما تكون اللغة استفزازية، يمكن الإجابة عنها باللغة، وهذا تبادل غير فعلي في العنف. فاللغة أكثر من مرجعية وتثقيفية؛ بل هي «نبذ صامت للعنف». وإذا كان المثل القائل إن الإنسان ذئب تجاه أخيه الإنسان هو مظهر التعبير الوحيد عن الحياة الاجتماعية، فلن يبقى سوى الفناء المتبادل (٩٠).

إن ويستشوغرود سلمية، مثل ريكور، فهي تطبّق وظيفة الكبح السلمي هذه على اللغة. ومع ذلك، وكما أظهر نقد مدرسة فرانكفورت للعقل الذرائعي، يمكن صياغة اللغة بحيث تصبح خطب كبت. وبهذا الخصوص، فإن زعم يورغين هيبرماس Jürgen Habermas القائل إن العقل هو «العقل المهتم» ينكر الموقع المتميز للغة، بوصفها تعبير كبح. فكبح شخص ما قد يكون حظرا على شخص آخر. إذ تسعى اللغة إلى تقييم العلامات، وتمييزها، وربطها ضمن إطار. إنها تاريخ هذه القرائن، الذي يخاطب البشر خاصة على شكل أسطورة ذات مقدرة على فعل العنف. وإن كبح العنف عندما يكون مؤذيا، يعتمد على الخطة الإدراكية للعنف المقبول. ففي حالة العجز المكتسب، قد يعزز الخطاب المكبوت لدى المعتدي ببساطة من كره الذات عند الضحية، ويديم دورة العنف

المستبطن، لأن معارضة هذا الخطاب تصبح غير شرعية «ومخطئة» تبعا لقواعد المعتدي. وقد يكون، أيضا، عدم الاشتراك في خطاب المعتدي شكلا من المقاومة السلبية، أي انسلاخا تبعيديا عبر تأجيل الخطاب.

إن أساس تكوين الذات، بالنسبة إلى ريكور وويستشوغرود على السواء، هو اعتراف بين الذات والآخر في جدلية هيغلية ذات مسحات عدوانية. واللغة، تبعا لويستشوغرود، عبارة عن كبح للعنف، عن نبذ صامت للعنف. دعونا الآن نتحول إلى مناقشة دور العنف في الخطاب الرمزي عند ريكور.

إن الإشارة إلى حتمية العنف في مفهوم إثبات الروح عند هيغل تظهر المصادقة الباطنية على العنف في الخطاب الثقافي. ويجب أن يبقى في البال أن هيغل، وفرويد، أو ريكور، كشخص، أو ككاتب، ليس هو الذي يحض على تثمين العنف في خطابه. ولكن يمكن أن يُستشفّ من خلال القرائن الرمزية في خطاب كل منهم مصادقة ثقافية على العنف، نظرا إلى أن العقل الباطن لأنماط العنف الثقافية يؤثّر في الفرضيات النظرية لكل منهم.

تطبّق رمزية الشر عند ريكور تأويلا للشك وعودة إلى الخطاب الرمزي بخصوص العنف، بوصفه شرا. ووفقا لدون أيدي Don Ihde، فإن الرمز هو الذي يكشف تجربة الجسد الأولى. فالرمز يكشف التجربة من خلال التعبير، والأسطورة تفسر للتعبير. وبوساطة التأمل في تاريخ الرمز، فإن التحليل، الذي بدأ التمعن بالعنف في عالم «واقعية» بدائية، يستلهم هذا الفهم بشكل مستمر، إلى أن تتم قراءة الشر في حده الأقصى من الجهة المقابلة كأنه «مثالية» أخلاقية [٩١]. بهذا الخصوص، إن الرمز المحض يوحي تصوّرا، بحيث يفسح الرمز المجال أمام الفكرة.

تنزع سلسلة الرموز الأولية نحو مفهوم إرادة العبودية [٩٢]. فإرادة العبودية تدمج الشر شبه الطبيعي عبر المفهوم الزائف للخطيئة الأوغستية الأولى [٩٣]. إن هذا الشر شبه الطبيعي موجود في الإرادة، حيث يصبح الشر نمطا من عدم الطواعية (مثل الرغبة)، ليس مضادا للإرادة، وإنما هو فيها؛ وهذا يعرّف إرادة العبودية [٩٤].

يمكن ربط مفهوم «إرادة العبودية» بإطار أوسع من الخطاب السياسي. فبالنسبة إلى ريكور، يوجد العنف السياسي، حيث «بدأ الأفراد ونجحوا جزئيا في التغلب على عنفهم الخاص بوساطة إخضاعه إلى حكم القانون» [٩٥]:

وهكذا فإن حكم القانون، الذي يضفي شكلا على الجسم الاجتماعي، هو أيضا عبارة عن قوة، عنف هائل يشق طريقه عبر عنفنا الخاص، ويتحدث لغة القيمة والشرف. من هنا تأتي الكلمات الضخمة، التي تحرّك الجماهير وتقودهم أحيانا إلى الموت. فمن خلال فن التسمية الماكر تتغلب الإرادة المشتركة على إرادتنا؛ ومن خلال مواءمة لغاتنا الخاصة في حكاية مجد عامة فإن هذا الفن يغوي إرادتنا، أيضا، ويعبّر عن عنفها، تماما مثلما يظهر عصير الفاكهة عبر العصر (٩٦).

في إفصاحه عن معجم البطولة هذا، يتساءل ريكور عما إذا كان «سوء الحظ» هذا يحصل فقط عبر اللغة السياسية، ويجيب بالقول إن تلك اللغة الشعرية أقل من ذلك: «ومع هذا... تتراكم الخصوصية العنيفة في هذه النقطة القصوى من اللاعنف»؛ فمن خلال الكلمة، أي الإمساك الشعري بالوجود عبر الكلمات تتكون الأشياء وتوجد» (٩٧). والمجاز هو الصلة في هذا الإمساك بالوجود. لأن «فن المجاز بمجمله موجود لإحراز تقارب يحفّز البحث عن منظومات قادرة على تحديد ما هو غريب» (٩٨). والمجاز «مبهم» من حيث إنه يقول شيئين، «الشيء الذي يعطيه اسمه، والشيء الذي يستقبله» في محاولة التسمية (٩٩). وهكذا، هناك انفتاح بمنزلة التقاط، وهذه هي الكلمة الشعرية... فالشاعر هو الرجل العنيف، الذي يجبر الأشياء على الكلام. إن ذلك اختطاف شعري» (١٠٠).

وفي محاولة «التقاط» هذا الوجود تتكشف «الإمكانية البشرية لفعل الشر». هذه الإمكانية، وفقا لديفيد كليم David Klemm، تعتمد على الحالة، التي تفيد أن البشري «غير متوافق» مع نفسه. «فالحرية البشرية مكوّنة بحيث يجب عليها التوسط بين سماتها المحدودة وغير المحدودة، وهذا ما يجعلها عرضة للخطأ» (١٠١). وبالتالي، إن للتأويل عند ريكور افتراضاته الخاصة حول طبيعة العنف، بوصفه داخل الكائن البشري، وذلك اعتمادا على بعض المعايير اللاهوتية، التي يجري الإفصاح عنها في نظرية خطاب مجازي.

يصف ريكور الصدام بين العنف واللغة بأنه «عنف إنساني، أي الفرد بوصفه عنفا» (١٠٢). ويفسّر هذا العنف بشكل يخالف تفسيره أشكال العنف الأخرى، مثل الإعصار أو الجريمة. فكما في الإعصار، إن شكلا

«اضطراريا» للعنف، العنف البشري، طبيعي بقدر ما هو عنف الرغبة، والخوف، والكره. لا يفرّق بين تلك الحالات العاطفية والسلوكيات الممكنة، التي يجري اختيارها للتعبير عنها، مثل السلوك المكتسب اجتماعيا. والجريمة، بالنسبة إلى ريكور، هي عمل اختياري، هي إرادة سيطرة على آخر، ومحاولة حرمان الآخر من الحرية أو التعبير. إنها عنصرية وإمبريالية. يصبح هذا العنف إشكاليا للكائن الناطق، الذي يسعى من خلال فعل الكلام إلى صياغة معنى لدى الدخول في خطاب عقلاني. ويكسب العنف معناه من اللغة، أي نقيضه، أو الآخر. فالعنف الذي يتكلم هو أصلا عنف يحاول أن يكون محقا، ويبدأ بنفي ذاته كعنف. من هنا يعرض ريكور عكس آثار ذاكرة الصدمة من خلال فعل رواية القصة، أي الإعراب عن التجربة غير المستوعبة في فهم موحّد.

إن قالب العنف عند ريكور مكوّن من ثنائية العقل/الجسد، حيث يكون لدى العنف بعدا فطريا لأنه ينبع من بعض العواطف الإنسانية. وبحسب صياغة ريكور، يُعطى الكلام أفضلية، بحيث تجري الهيمنة على العنف بوساطة المقدرة العقلانية الأقوى، نظرا لأن العقلانية مشبعة بالقيمة الثقافية، التي تمكّن الاستقامة والتي ترمز إلى المواءمة مع منطق المعايير الثقافية المتضمنة في استخدام اللغة.

ووفقا لريكور، حتى إن كان الذين يقدّمون حججا يناقضون أنفسهم، فإن هناك عالم الكلمات المزيفة، الذي يجعل من اللغة «صوتا للعنف». ولا يكفي تفحّص البنية التشريحية للغة، فاللغة بريئة ولا تتكلم. بل إن جدلية العنف والمعنى تُولد في الخطاب، في الكلمة المنطوقة، وفي استخدام اللغة؛ وفي الخطاب فقط يتواجه العنف مع المعنى. لكن من دون السياق الوصلي للأمان والثقة، فإن هذه المواجهة، وببساطة، قد تُديم ذاتها، بوصفها صراعا جسديا يُجرَّد ليصبح صراعا رمزيا.

المجاز

تصبح اللغة في الممارسة، بوصفها ذات دلالة، وسيطا يعمل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والعالم، ويدمج الإنسان في المجتمع، ويضمن علاقة بين اللغة والعالم، «فاللغة»، عند ريكور، «ليست عالما في حد ذاته، بل إنها

ليست عالما». ومع ذلك، «لأننا موجودون في العالم، ونظرنا إلى أننا نتأثر بالظروف»، ونكيّف أنفسنا معها»، يصبح لدينا شيء نقوله، ونمتلك تجربة نجلبها إلى اللغة» [١٠٣].

إن المجاز يؤدي وظيفة وسيط لهذه العلاقة بين التجربة والتعبير في اللغة. فالمجاز «مبهم» من حيث إنه يقول شيئين: الشيء الذي يعطيه اسمه، والشيء الذي يستقبله في محاولة التسمية. يوفر إبهام المجاز إمكان معنى جديد في نشاط التسمية، أي العلاقة بين اللغة والعالم.

وبالنسبة إلى ريكور، فإن مشكلة اللغة في مواجهة العنف ليست مشكلة تركيب، وإنما هي مشكلة معنى عقلاني. وتشير مشكلة المعنى إلى محاولة الدمج في فهم العلاقة بين الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة، والوجود مع المعنى. وما يدعوه ريكور «صراع الحب» [١٠٤] في «الصلة الخفية بين الخطاب والخصوصية العنيفة للفرد الفلسفي» [١٠٥]، كائن حيث يحاول المجاز الشعري التقاط المعنى في الوقت الذي يبقى فيه هو ذاته مفتوحا وقابلا للالتقاط. فالانفتاح على الكائن الأساسي والمعنى، وكذلك امتلاكه عبر «الخطف الشعري»، يميز المواجهة مع العنف. إن محاولة التسمية، وبالتالي الاستحواذ على الكائن الذي سيُسمى بينما يبقى قابلا لمعنى ذلك الذي سوف يُسمى، هو عمل من العنف الماكر بالنسبة إلى ريكور، نظرا إلى أنه فعل إرادة سيطرة على الآخر، أي الحصول على جوهره. والبيانات المجازية هي عبارة عن مركبات من الفاعل والفعل في الجملة التي تسمي. وتبعا لريكور، فإن الاستعارات، التي تعبر عن نية الفاعل، تقر بعنفها الخاص في محاولة الاستحواذ على الكيان الجوهري، أي الحالة الوجودية للكائن في العالم.

الاعتراف والرغبة العنيفة

يصف ريكور الرغبة بأنها تتكوّن بيذاتيا في الفرد عبر الخطاب الرمزي من خلال التعارض والصراع مع الآخر. وفي المواجهة بين الذات والآخر، يعترف كل منهما بالآخر بوصفه ذاتا. يتم إشباع الرغبة «فقط عبر تاريخ آخر، تاريخ اعتراف» [١٠٦]. وفي الاعتراف المتبادل، يعرف نفي الذات حده، وبمعرفة حده، يعرف كيف يضحي بذاته لكي يستمر في الوجود.

تستند جدلية التعارض والكفاح عند هيغل إلى مقدرة كائنين اجتماعيين على اعتراف أحدهما بالآخر. فالاعتراف هو تصور شيء معروف مسبقا. وإذا ما اقتدينا بتحليل ريكور للذات كتفسير، بوصفها مكونة عبر الخطاب الرمزي، فإن ما يعترف به كائنان اجتماعيان لا يمكن أن يصبح تماثلا وجوديا، وإنما هو إقرار بالمعنى، يجري التوصل إليه بوساطة خطاب رمزي بيذاتي ضمن الموروث الثقافي. يمكن رؤية الآخر فقط عبر اللقاء بين معنى علامات الرغبة لدى الذات ومعنى علامات الرغبة ذاتها. ويصبح الآخر دالةَ ذاته الخاصة لمعنى علامات الرغبة. ويعترف المشاركون الاجتماعيون ذوو توقعات الارتباط المتشابهة بهذه المظاهر لدى كل منهم. وبهذه الطريقة، يمكن معرفة مظاهر آثار الصدمة، ويمكن تقريب الضحايا بعضهم من بعض، وبالتالي يمكن إعادة تمثيل الديناميكية الاستغلالية للعدوان/الخضوع في محاولةِ استعادة الفاعلية، التي فُقدت في أثناء تجربة صدمية سابقة. من هنا، فإن الرغبة العنيفة هي الجذر المجازي لفاعلية الشفاء.

إن عدم شفافية الوعي والرغبة يقلل من أهمية الجدلية الهيغلية في التعارض والصراع، الذي يتطلب تحديدا فوريا لوعي الآخر بأنه هو ذاته، شفاف. ومع أخذ حجة ريكور في الحسبان بخصوص الذات المكوّنة خطابيا، لا يمكن من الناحية المنطقية تطلب ذلك من الآخر، فضلا عن الذات. وإن محاولة المجاز «الاستحواذ» على معنى الآخر عبر التشويه والتنكر هي محاولة غير كاملة في تحديد التماثل.

يستطيع ريكور أن يحافظ على تاريخية الذات من خلال الخطاب الرمزي وغائية الصور. ويتأتى ذلك فقط إذا كان ما يُفسّر عبر علامات الرغبة بأنه مجاز هو الرغبة العنيفة ذاتها لكلا المشتركين، اللذين يستطيعان بعد ذلك، من خلال تكرار النسخ أو الاعتراف، أن يتعاركا مع جدلية صور الخضوع/السيطرة على التوالي.

تترادف فرضيات ريكور القائلة بأن الرغبة، والخوف، والكره، عنيفة أو عدوانية، وبأن هناك إرادة للسيطرة على الآخر، تترادف مع نظرية العدوان عند فرويد. فقد زعم فرويد أن البشر يمتلكون دوافع وحوافز، إذا ما تم كبتها تفجّر طاقتها وتركّزها وتعود للاستمرارية. يقدم الدافع الكلي للعدوان، للعمل بطريقة عدوانية ومؤذية، تفسيرا للسلوك العدواني المتصوّر والمتكرر. «وعلى

الحضارة أن تبذل قصارى جهودها كي تضع حدودا لغرائز الإنسان العدوانية، وأن تكبح مظاهرها عبر تشكيلات ردود فعل نفسية» [١٠٧]. هنا تكمن مقولة ويستشوغرود بإن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» [١٠٨]. ومن جديد، تصبح الحضارة المنظِّم الضروري للعدوان، وإلا خرج عن السيطرة.

يبدو أن فرويد وهيغل يصفان غائية العنف، العدوان الفطري والعدوانية في البشر، وخاصة عند الرجال. إذ يجري اختزال تلك السمات التي تُعدّ مؤكدة الحياة في عنف أكثر جوهرية. هذه هي علامات الرغبة عند ريكور، وهو العمل التنكري للمجاز، الذي يشوّه الدافع الإنساني الشامل للعدوان. ومع ذلك، فإن قبول تشويه الدافع لا يشك في صحة الافتراض حول شمولية الدافع ذاته أو فطريته.

ومع افتراض وجود تاريخية لغوية داخلية على النقيض من الدافع العنيف أو الرغبة في اللاوعي، يصبح العنف جزءا من التاريخ الفعّال لبيئة الخطاب الرمزي الاجتماعية، التي تؤثّر في فهم الذات والسياق، اللذين يجد المتشاركون أنفسهم فيهما، كجزء من موروث محفوظ في التاريخ، وهو هنا موروث الأنماط الثقافية للعنف.

فرويد والقوة

بالنسبة إلى ريكور، تؤدي السلطة وظيفة واق انتقائي ضد عنف الرغبة بوساطة تنظيم التعبير عنها في الرمز واللغة، حيث يجري تجاوز العنف وتحويله إلى معنى عبر عقلانية اللغة، الخطاب، بوصفه عنفا يحاول أن يكون محقا.

إن نقد فوكو للخطاب يظهر أن اللغة تفقد وظيفتها المسالمة، التي منحها لها ويستشوغرود وريكور، ويمكن اعتبارها مريبة، بوصفها متواطئة مع تواريخ الفكر الكابتة. يحلل فوكو خطب القوة المجهولة في تواريخ الفكر الكابتة، فيرفض التحليلات المصوغة في الحقل الرمزي أو مجال بنى الدلالة، ويستبدل بها تحليلات أصول علاقات القوة، والتطورات الاستراتيجية، والتكتيكات. ويندرج في عمله معجم الأنماط الثقافية للعنف. وتتحول مرجعية المرء من اللغة إلى مرجعية «الحرب والمعركة». «فالتاريخ الذي يحملنا ويحددنا له شكل الحرب بدلا من اللغة: علاقات القوة، وليس علاقات المعنى» [١٠٩]. هنا يعترف فوكو بأهمية التفاعل البدني، الذي يتم التعتيم عليه من خلال الانشغال بالمعنى اللغوي.

يبدو البدن، بوصفه جسدا في علاقة، وسيلة مناسبة لشيء آخر فاعل فيه أو عليه. فالبدن هو أرض المعركة. إنه منطقة الحرب الجسدية، حيث كان مشروع فرويد ينسق تطوّر الفرد، وتاريخ العرق، أي تكوين سمات الأفراد وسمات الإنسانية. وباعتبار أن وسيلة الكبت تاريخية، فإنها تحدث تطوّر فرد، وتاريخ جماعة، وتخضع كل التواريخ الأخرى، تواريخ المؤسسات، والمعتقدات، والأعراف. ووفقا لريكور، فإن وسيلة الكبت هي سلطة الحقيقة والمعنى العقلانيين (التي تجعل تصنيف فرويد تأويلا). كما أن تكرار تطوّر الفرد وتاريخ العرق هو، بالنسبة إلى ريكور، نسخة عن تحقيق الذات الهيغلي المكوّن عبر الخطاب الرمزي بشكل نفسي داخلي في الفرد. هذه محاولة استعادة موجزة لتطور الفرد في تطوّر العرق، الذي يخضع كل التواريخ الأخرى، بما فيها التفسير التحرري لقوة الحياة الفعالة وتأثير العقل والجسد التطوري المتبادل في أثناء التفاعل اللغوي/الجسدي. دعونا الآن نتحوّل إلى رواية أخرى لسمات تكوين الفرد والنوع من زاوية رغبة المحاكاة، التي طوّرها ريني جيرار.



5

جيرار وضحية الصدمة

نستطيع، وفقا لريني جيرار René Girard، أن نرى عملية تحويل الصدمة سارية، ليس «من خلال الكلمات... إنما بوساطة المثال» أو اللغة البدنية لعملية محاكاة ما يصفها جيرار بالتحول من محاكاة اكتساب إلى محاكاة صراع. يمكننا أن نقدّر لجيرار وصفه الدقيق، بشكل غير مقصود، لهذه العملية وشيوعها في الثقافة الغربية. ونستطيع في الوقت ذاته أن نحدّث سوء إسناده هذه العملية إلى «العنف الفطري»، ونعيد تسميتها بالقول إنها «إعادة تمثيل تحويل الصدمة» واستغلال علاقات الثقة البيشخصية.

«إذا أنتجنا أشكالا جماعية لإعادة دمج ضحايا الصدمة في أطر جماعية واثقة، فلن نحتاج بعدها إلى البطل، أو إلى إعادة تمثيل درجات قصوى من عنف سام، وتضحية، وإدانة، إذ يمكننا أن ندع البطل النجم يرتاح بسلام، ويمكننا أن نقدّر أبطالنا المحليين، ونثمّن حياتهم الفريدة والعادية مثل حياتنا»
المؤلفة

يتوافق هذا التحليل، على المستوى الرمزي للخطاب، مع كيفية تفسير تحويل صدمات البدن والعلاقات في أسطورة البطل. فالبدن قرباني، وتطغى على العلاقات سيطرة «العنف الفطري» عبر تشريع إلقاء اللوم، كما في إزاحة اللوم من مرتكبي العنف إلى الضحايا. يجري تقليد خلق دور البطل،

بوصفه نموذجا مثاليا للكائن البشري الشبيه بالإله في اكتفائه الذاتي وتمالكه لنفسه، بغية السيطرة على العنف «غير الشرعي» من خلال العنف «الشرعي».

التقليد المثلّثاتي

طوّر جيرار، الناقد الأدبي من حيث المهنة، تحليلا للرواية طبّقه لاحقا على الأنثروبولوجية. وسبب تحليله ظهور نظرية تقول إن رغبة الشخصية ليست سعيا منفردا للشخص الراغب في الموضع المرغوب، بل هي رغبة تثليث، ومحاكاة، وتقليد. فوفقا لجيرار، في الوقت الذي تنسخ فيه الرغبة الإنسانية رغبات الآخرين وتحاكيها، يولّد مثلث، حيث يكون موضوع رغبتنا ـ المعرفة، والرفيق، والموقع ـ مرغوبا من قبل الآخرين، الذين يرغبون فيه أيضا. يتولّد مثلث محاكاة بين الذات، والآخر، والموضوع [1].

يختلف مثلث المحاكاة، في فرضياته، عن ثالوث الثقة المتبادلة. فالبشر يتعلمون كيف يفسرون تجاربهم، وكيف يستحوذون على السلوك الاجتماعي من خلال التقليد. ويطوّر البشر توجها أساسيا نحو العالم من خلال تفاعلاتهم البدنية الأولى، التي تنتج عنها الثقة الأساسية أو عدمها. ويصوّر مثلث المحاكاة سوء تكيف عدم الثقة وتوقعاتها للاستغلال، كأن يتم تعطيل التبادل المشترك للأخذ والعطاء في تفاوض حاجات موثوق، وبالتالي لا تُلبى الحاجات. إن هذا الافتقار الناتج عن الحاجات غير المستجابة هو بالنتيجة تهديد لبقاء الذات، وهو نوع من الصدمة. وإلى أن تستطيع الذات أن تفاوض بنجاح حاجاتها مع الآخرين، فإن ديناميكية الصدمة سوف تكرر ذاتها في علاقات مع الآخرين. ويجري في مثلث المحاكاة المريب استبدال تملّك الموضوع بتعلم عملية تفاوض الثقة.

في عرض جيرار ليأس متزايد لدى محب، ولغنج المحبوبة، يصف انسجام العملية بأنه عبارة عن نسخٍ العاطفتين كل منهما للآخر.» فالعاطفة، التي تصبح أكثر حدة هي ذاتها، التي يتم تداولها بين الشريكين» [2]. وبقدر ما يصبحان متشابهين، يتخيلان نفسيهما مختلفين. «وبالنسبة إليهما، يبدو التماثل الذي يستبد بهما أنه آخرية مطلقة. فالتوسط المضاعف يؤمّن معارضة متطرفة بقدر ما هي عديمة المعنى» [3]. والتنافر الناتج عن اصطدام الرغبات الخيالية

المستقلة، يحدث صراعا وإرباكا. ينتج هذا الصراع عن تطوّر التقليد على شكل محاكاة التابع لمَثله. إن ردم الهوة بين الاثنين يؤدي إلى التنافس، وعندما يقف الآخر في طريق الموضوعات المرغوبة، تظهر العداوة. ومع ذلك، يجب ألا يعي المشاركان أنهما ينسخ كل منهما الآخر، ويتقاربان نحو الموضوعات المرغوبة. إن الإحساس العارم بالتقليد، بوصفه نزعة أو ميلا إلى إعادة إنتاج أعمال وحركات الآخرين التعبيرية، هو ما يعنيه جيرار بالمحاكاة (٤). وبالنسبة إلى جيرار، ما يُعرف عموما «بالرغبة» تنشأ بالمحاكاة، بوصفها نزعة تترسخ كهدف أكثر تميزا، أو كرغبة. ويعرض جيرار، من خلال الأدب، البعد المحاكاتي للسلوك الإنساني ومقدرته على إنتاج الأشكال الثقافية أو مقدرة المحاكاة ليس على تشكيل أعمالنا وحسب، إنما على تكوين تصوّرنا لأعمالنا أيضا» (٥).

لقد طوّر جيرار أفكاره الثاقبة حول المحاكاة من خلال كتابه حول العنف والمقدس. وقاد هذا الكتاب إلى نظرية أصل النظام الاجتماعي ونظرية عامة للثقافة عدّها معظم الأنثروبولوجيين مستحيلة بسبب عدم قابلية استبدال مقولاتها بدراسات تثاقفية مقارنة (٦).

ومع ذلك، زعم جيرار أن المحاكاة سمة عامة للعقل البشري، حيث يقلّد بعضنا أعمال بعض، وذلك عبر انجذابنا نحو الأشياء ذاتها ودخولنا في صراع. وعندما تدخلٍ العداوة مرحلة التقليد المتبادل، يفقد الأشخاص، بشكل مستمر، رؤية موضوع رغبتهم، ويركّزون بعضهم على بعض. لا يرون سمة المحاكاة لتلك العملية، لكنهم يتصوّرون «السلوك العدائي والمؤذي لعدوهم». ودون تدخل، «يجب أن تقود هذه العملية بالضرورة إلى العنف الجسدي، ومن العنف الجسدي إلى الموت» (٧).

من المفترض أن هناك طريقتين لوقف هذه العملية: من خلال المؤسسات الثقافية، أو من خلال أنماط السيطرة. وبما أن المحاكاة سمة إنسانية عامة، فقد حصلت في أثناء تطوّرنا» من الحيوانية إلى الإنسانية.» من هنا، لا تنطبق أنماط السيطرة في عالم الحيوان على البشر، ومن المحتم أن المحاكاة نشأت قبل وجود المؤسسات الثقافية.

وبالنسبة إلى جيرار، ليس ثمة توقّف في عملية المحاكاة للتصعيد العنيف. فالعنف «معدٍ» ما أن يندلع، حتى يمتلك المقدرة على «الانتشار». إنه يمتلك المقدرة على تدمير كل المؤسسات الاجتماعية، والنظام الاجتماعي ذاته. يكمن

الحل لهذه الرؤية في توسيع وتطوير عملية عنف المحاكاة، الذي يولد المشكلة» [٨]. ويشير التوسع إلى إمكان إعادة اجتماع الأعداء بوساطة عدو مشترك، ضحية بديلة، يمكن للجميع، في الوقت ذاته، أن ينفّسوا غضبهم من دون أن يخافوا من انتقام الضحية الميتة.

وبالنتيجة يرى المشاركون الضحية بطريقة مشوّهة، أنها مصدر كل العنف، (الغضب المرحّل عن الجماعة) وفي الوقت ذاته، أصل الأمن والنظام (الهدوء المستعاد للجماعة). وبالتالي يمثّل القائمون بالتضحية آلية إيجاد كبش فداء في «المقدس» يقومون بها دون قصد (بوصفها افتراضا بينذاتيا مقبولا بشكل غير مباشر). ولحماية أنفسهم من عودة المقدس (الانتقام)، يحرّم أعضاء الجماعة الأعمال والإيماءات التي يحظرها الآن الكائن الأعلى، والتي ولّدت الأزمة وتطوّرها. تنطلق المؤسسات الاجتماعية من آلية إيجاد كبش فداء، وتؤمّن استمرارية قواعد التواصل المقدّسة، وتحفظ الأساطير ذكرى أصولها. «أما النظام الاجتماعي، فينبثق من آليات ضبط ذاتية للعنف، ويظهر كوسيلة حماية ضد العنف» [٩].

يعترض جين ـ ماري دوميناك Jean-Marie Domenach على الطبيعة الشمولية لنظرية جيرار. فيرى أنه انسجاما مع موضوع التضحية، ثمة نماذج أبطال أسسوا حالات، أو أنعشوها بوساطة الجمع، وليس الإقصاء. يذكرنا دوميناك بهنري الرابع وأوغيستوس، حيث يرى أن «الأسطورة الذهبية تتخلل التاريخ بشكل مواز مع الأسطورة المروّعة» [١٠]. تستدر الحساسية تجاه هشاشة المؤسسات الاجتماعية قرابين وأضاحي طقوسية. ويستعين دوميناك بسقراط، الذي توقّع القانون الذي كان القصد منه التضحية به، والذي ضحّى بنفسه من أجله. «أليست التضحية، إذن، فقط بمن يُفترض أنهم مذنبون ـ وأليست، أيضا... تضحية بالنفس، المجرّدة من المكر والوهم، تماما مثلما توجد رغبات لم يحدد فريق ثالث هدفها؟» [١١].

يلخّص أندرو ماكينا Andrew Makenna تفسير جيرار لأصل النوع البشري بأنه انتقاء الضحية، التي تُنهي تصفيتها صراع عنف استحواذي [١٢]. فالعنف الاستحواذي يحصل عندما يقتدي الخاضع لرغبتنا بأهداف الأنموذج وغاياته، ثم يحاول جعل موضوع الرغبة هذا ملكيته الخاصة الصحيحة والفريدة [١٣]. إن عنف الكل ضد الكل، الذي لا تتمكن الجماعة ضمنه من

تكوين ذاتها، يصبح عنف مجموعة ضد فرد، وذلك عبر انتقاء عشوائي لعضو بهدف تدميره [١٤]. وكمثال على ذلك، يشير ماكينا إلى استخدام جيرار لدراسات سلوك الحيوان، التي تظهر الكوابح الغريزية للسلوك العنيف، وهي، كما يبيّن التاريخ، كوابح لا يمتلكها البشر. فعوضا عن الكابح الغريزي للعنف، يتم تبديل الضحية، بحيث تؤدي وظيفة البديل، أو الشبيه للعنف الجماعي الذي أنتجها.

وما يحصل أولا، وفقا لماكينا، هو أن الضحية نتاج عنف يتبعه المقدس. إذ تمثل الضحية «استحواذا مؤجلا» لدى أعضاء الجماعة المترددين بشأن اعتبار الضحية تمثلهم [١٥]. فالضحية مرغوبة من الجميع، وهي محرّمة على الجميع. إن هذا «التناقض الظاهري الذي يتعذر اختزاله، هذا الارتباط المزدوج، أو المحاولة المزدوجة، الناتجة عن البدائل، يُفسّر الاهتمام غير الغريزي للتطور الإنساني، الذي يفترضه جيرار. إذ تنشأ الإنسانية من الاهتمام بالضحية على شكل إحجام عنها، لا لشيء سوى انتظار الوقت الملائم، ورفع الرهان، والوثب مجددا» [١٦]. والبديل الفظيع، الذي يجري إسقاطه على الضحية ككبش فداء، هو ذات ترفض رؤية انعكاسها كذات، أي رغبة الآخر، وعنف الآخر [١٧]. إن الإنكار الذاتي للعنف يمنع الذات من الإقرار «بالعنف الناشئ عن الجهل (الذاتي)، الذي يمكن أن نكون نحن ضحيته الاعتباطية مثل أي شخص آخر» [١٨].

ومع ذلك، يفترض هذا التحليل من جديد تشابه الرغبة، وتشابه العنف، في حين يوجد في الواقع اختلافات في الرغبة وفي إمكان تمثيل السلوك العنيف. ببساطة، ليس صحيحا أن الجميع قادرون على القيام بالسلوك ذاته. فالكثير من العنف غير اعتباطي، إنما يحصل في علاقات الألفة، حيث يطوّرُ كل فردٍ شخصية، وسلوكا، وتصرفاتٍ فريدة. وقد يكون للطريقة، التي يتكيّف الأفراد بها مع الظروف المقيتة، تأثيرات اجتماعية وبعض الأنماط، لكن خياراتهم محصورة في تاريخهم وذواتهم. فهناك تشابه في استجابة الطبيعة الإنسانية العصبية النفسية للصدمة. وتختلف طريقة إعادة تمثيل الصدمة غير المنتهية، فقد تعني للبعض سلوك هجوم، وتعني الانتحار للبعض الآخر، ويمكن أن تعني للبعض الآخر حياة ظل. إن الشيء المتشابه، بخصوص تجربة الصدمة، هو انتهاك روابط الحياة والثقة. فالنظام الذي لا يعترف باستخدام

العنف، بوصفه علاقة تحكّم وتخويف، ولا يقرّ باختلافات التعامل مع الصدمة، عبر افتراض العنف العام، يجازف بالسماح لديناميكية العنف المستغلة أن تديم ذاتها بثمن باهظ.

ينظم جيرار سيناريو إيجاد كبش فداء بالإشارة إلى التطور الأولي للبشر، عندما أصبح أسلافنا آكلي لحوم وصيادين: «فالإفراغات القوية لهرمون الكظرين ضرورية في لحظة الصيد الحرجة، ويمكن لهذه أن تحصل في ظروف مختلفة... تحت تأثير أي نوع من الاضطراب» [١٩]. يصبح الغيظ الشديد الناتج عن ذلك «مندفعا بعيدا عن المركز» ما أن يُطلق «له العنان،» نظرا إلى أنه ليس «بعيدا عن المركز» أبدا. يتجه هذا الغيظ نحو «أولئك الأكثر قربا ومعزة،» أولئك الذين هم، بشكل طبيعي، الأكثر حماية بالقانون ضد العنف [٢٠].

وفقا لجيرار، إن تأكيد فرويد على التحكّم في العلاقات الجنسية لا يعالج مشكلة العنف الأكثر جوهرية. ويشير إلى استخدام الأسلحة كمثال على ذلك. فالحيوانات يمكن أن تتورط في معركة تنافسية دون أن يؤدي القتال إلى الموت، لأن الكوابح الغريزية تسيطر على الأسلحة الطبيعية من مخالب وأسنان. لكن لا يمكن ممارسة مثل هذا التحكّم على الأحجار أو أي أسلحة أخرى عندما بدأ أشباه البشر باستخدامها. «ويصبح العنف، الذي يستمر دون كبح من الأعداء، قاتلا لحظة يصبح فيها هؤلاء المعادون أنفسهم مسلحين بالحجارة» [٢١]. من هنا، لو تعلّم القرود إلقاء الأحجار بعضهم على بعض لاهتزت حياتهم الاجتماعية بشكل كبير، وكان النوع سيختفي، أو كان عليهم فرض ضوابط على المجموعة. إن آلية كبش الفداء هي مثل هذا التحريم لدى البشر.

المحاكاة والتبادلية

إن آلية إيجاد كبش الفداء هي وسيلة لمنع تصاعد العنف، الذي يسببه التنافس المتسم بالتقليد. إن الأساس لافتراض جيرار هو ما يلي:

> حالما يجري تلبية احتياجات الإنسان (وفي الحقيقة حتى قبل ذلك أحيانا)، يصبح الإنسان خاضعا لرغبات قوية، على الرغم من أنه لا يعرف بالضبط لماذا. والسبب يكمن في أنه يتوق إلى الوجود، الأمر الذي يفتقده هو ذاته، ويبدو أن

شخصا آخر يمتلكه. بالتالي ينظر الفرد إلى ذلك الشخص الآخر ليخبره عما عليه اشتهاؤه كي يستحوذ على ذلك الوجود. وإذا كان النموذج، الذي يبدو أنه موهوب بكينونة أرفع مقاما، يرغب في شيء ما، فيجب، بالتأكيد، أن يكون ذلك الشيء قادرا على منح مقدار أكبر من الوجود. وهكذا لا يتم الإبلاغ عن الرغبة في شيء من خلال الكلمات، وإنما من خلال نموذج رغبته الخاصة [٢٢].

إن الرغبة تتسم بالمحاكاة أساسا، من حيث إنها صورة عن رغبة متخيّلة موجّهة نحو موضوع عبر أعمال نموذج. «يقر الجميع عموما» بهذه الخاصية المحاكاتية لرغبة الطفولة، أما الرغبة في الكبر، فهي مماثلة تقريبا، لولا أن الكبير، في العادة، «يخجل من تقليد الآخرين خوفا من إظهار فقدانه كينونتَهُ» [٢٣].

تتميز مقولة جيرار بإدخال الخجل إلى رغبة الكبار، خاصة رغبة الذكر. فضمن ثقافة البطل، حيث يُلقّن الرجال منذ الولادة أن مشاعرهم وأجسادهم غير مهمة، وإنما يجب التضحية بها (تجاهل الألم) ليحققوا باستمرار النموذج البطولي بغية اكتساب محبة الآخرين وقبولهم [٢٤]. هل نُفاجأ أن الرجل، بوصفه كبيرا، سيشعر بنقص الكينونة، كأنه عديم الجسد، ويصبح «خجلا من محاكاة الآخرين، نظرا إلى خوفه من افتضاح نقص كينونته؟» يبدو أن ملاحظة جيرار حول ثقافة البطل تقول أكثر مما تفعل بخصوص تشكيل الهوية.

في توضيحه سمة المحاكاة في التعليم، يصف إيريك إريكسون مواجهات الطفل الأولى مع الشروط الرئيسية للثقافة من خلال التفاعل البدني بين الطفل وأمه. «أبسط وأول شرط هو الحصول، ليس بمعنى اذهب واحصل، إنما بمعنى تسلم وقبول الذي يُقدم» [٢٥]. هذه عملية سهلة عندما تسري، ومع ذلك فإن الاضطرابات تُظهر كم هي معقدة تلك العملية بالفعل. إذ إن الكائن الطفل المتقلّب، الذي يتلمّس طريقة، يتعلم هذا الشكل بوساطة تعلّمه تنظيم جاهزية «الحصول» مع طرائق الأم، التي بدورها تسمح للطفل أن ينسّق وسائل الحصول وهو ينمو، بينما تنسّق الأم وسائلها في العطاء [٢٦]. «لكن بحصوله على ما يُعطى، وبتعلمه أن يجعل شخصا ما يعمل من أجل تحقيق

رغبته، يكتسب الطفل، أيضا، الأساس الضروري لأن يصبح المانح، أي أن يتماهى معها ويصبح في النهاية شخصا مانحا» [٢٧]. يكوّن هذا إحساسا بالثقة الأساسية، وهو كلية أولية أساسية يمكن فيها تجربة الداخلي والخارجي في جودة أساسية [٢٨]. وتبعا لإريكسون، تستمر هذه التبادلية عبر إحساس الأم بالكمال، بوصفها عضوا في الأسرة والمجتمع، ومن ثم تصبح قادرة على نقله «عبر لغة التفاعل البدني الواضحة،» بحيث يمكن أن يثق الطفل بها، وبالمجتمع، وبنفسه [٢٩].

على النقيض من الأخذ والعطاء التعاوني، الذي يستبطنه الطفل عند إريكسون، والذي يؤدي إلى ثقة أساسية ووحدة بين العالمين الداخلي والخارجي، يؤدي تلاقي رغبتين عند جيرار إلى الصراع. «فالمحاكاة مقرونة بالرغبة تقود أوتوماتيكيا إلى الصراع» [٣٠]. المشكلة أن النموذج المتخيل أعلى بكثير من التابع، والتابع أدنى بكثير من النموذج. وبغية إنهاء التعارض وإتمام المحاكاة المتبادلة، يمكن للتابع أن يقوم مقام النموذج بالنسبة إلى النموذج. وضمن هذه العلاقة، «فإن الوصية الإنسانية العامة: قلّدني! «تحتوي على أمر معاكس، وهو «لا تستولِ على غرضي.» تميز مثل تلك الإشارات المتناقضة بين النموذجين الصلة المزدوجة، التي تقود التابع إلى «صراع عنيف مع عدو» [٣١]. «إذ يُقنع التابع نفسه بأن العنف ذاته هو السمة الأكثر تميزا لهذا الهدف السامي! ومنذ ذلك الوقت، يرتبط العنف والرغبة في ذهنه، ووجود العنف يوقظ الرغبة بشكل مستمر... فالموقف العنيف، إذن، هو الدال على الرغبة القصوى، والاكتفاء الذاتي المقدّس، وعلى تلك «الكلية الجميلة» التي يعتمد جمالها على كونها صعبة المنال وغير قابلة للاختراق» [٣٢].

وبالاستشهاد مرة ثانية بإريكسون، فإن الذي وصفه جيرار هو علامة عدم الثقة الأساسية في المراهقة. إن هذه التجارب المختلفة غير المتوازنة بنجاح مع تجربة الاندماج بين الطفل والمعتني به، تترافق مع تجربة الحنق «الكلي»، المصحوبة بأوهام السيطرة أو التدمير لمصادر المتعة والتأمين، اللذين يكمنان في الفرد، وينتعشان ضمن حالات وأوضاع قصوى» [٣٣].

إن الموقف العنيف، بدلا من كونه دالا على الرغبة القصوى، يدلّ على اندماج غير ناجح يحول دون «الكلية الأساسية،» التي تتضمن «إمكان ممارسة الجودة المترابطة في الداخل والخارج» [٣٤]. يمكن رؤية نمذجة صعوبة المنال وعدم قابلية

الاختراق على أنهما آليتا عزلة وانسحاب في الصدمة. ويتميز انتشار عدم الثقة الأساسية عند المراهقين بصيغة من «التغريب الحاد،» الذي يميز الأفراد، الذين «ينسحبون إلى ذواتهم عندما يكونون في خلاف مع ذواتهم ومع الآخرين» (٣٥).

إن سمتي صعوبة المنال وعدم قابلية الاختراق المقدستين تتوازيان في مفهوم «المنقذ المنمذج،» وذلك في العلاقة بين ضحية الصدمة والمعالج. وغالبا ما يُظهر تحويل الصدمة إزاحة الضحية للحنق من المعتدي إلى المعتني، ويُظهر الحاجة إلى منقذ كلي القدرة، مثالي كي يُبطل تهديد المعتدي. ففي حالة المحارب القديم في الحرب الفيتنامية، الذي جُرح في القتال، شعر الجندي بأن الطبيب العسكري، وليس العدو، هو الذي كاد يقتله (٣٦). فبالإضافة إلى حنقه العاجز، وهو ما يميز الضحايا الخائفين من الموت، ينتابه شعور بالمهانة والخجل. وعلى الرغم من أنه كان في حاجة ماسة إلى مساعدة المنقذ، فقد «راعه أن يراه أحد في حالته الجسدية المدنّسة.» وفي أوهام الانتقام ضد المنقذ، غالبا ما يزيح مرضى الصدمة حنقهم إلى المعالج بوصفه المعتني. ويتوهمون أن باستطاعتهم إخضاع المعالج إلى الحالة، التي لا تُطاق ذاتها والتي يعانونها، وهي حالة غير مقبولة لشخص يقوم بدور البطل في الحرب.

حقا، إن هناك حاجة ملحة في الصدمة إلى المنقذ المنمذج، التام، والكلي. ففي الثقافة الغربية، تُعزى هذه الصفات إلى القداسة المسيحية. وفي ثقافة تجاهلت الأذى بحق الشخص والجماعة، الناجم عن آثار الانفصام بين العقل والجسد (التبعيد، الانسلاخ، المقصود) من جراء الصدمة، وفي ثقافة فشلت في تطوير تقاليد تشريع ومأسسة شفاء ضحية الصدمة واستعادتها لعلاقات الثقة البيشخصية، بل التي تكيّفت مع تمجيد العنف في انتصار العقل (القداسة) على الجسد (الألم الطبيعي). ومع نشره ثقافيا في الخطاب الرمزي، ليس ثمة صورة واحدة جرى خلقها بغية تحقيق الدور التوسطي بين الإنسان والرب، بوصفه منقذ الصدمة: دور البطل.

البطل والبديل الرهيب

يعترف جيرار بأن دور البطل يمثل ضحية مأساة (صدمية) خطيرة وغير متوقعة (٣٧). فوفقا لجيرار، تشارك الجماعة في الخطأ المأساوي المنسوب إلى البطل، «لكنه وحده هو الذي يجب أن يتحمّل عبئه بغية إنقاذ الجماعة.

وهكذا يتخذ البطل دورَ شبيهِ الضحية.» ومرة بعد أخرى في الثقافة الغربية، إن الإنسان المصدوم، بوصفه بطلا، (نصف إله) يحاول تمويه خوفه وألمه بنمذجته العزلة والاكتفاء الذاتي وتقديسهما، مثل المنقذ مثالي. قد يظهر الرجال والنساء ترددا في طلب المساعدة، معتقدين أنهم سوف يصبحون عرضة للرفض والإذلال، أو يعززون مكانتهم كضعفاء، وغير فعّالين، وعاجزين. فهذه هي «تركة النموذج الذكري للبطولة، الذي يقسّم الاستقلال والارتباط، ويروّج للاستقلال الذاتي على حساب الحميمية والارتباط، ويمجّد فضيلة العزلة الرواقية، بينما يتجاهل نتائجها الحقيقية المنهكة جدا» (٣٨). أين ترسل الثقافة أبطالها الساقطين؟ بالنسبة إلى النساء، إلى المؤسسات العقلية، وبالنسبة إلى الرجال، إلى المؤسسات الجزائية (٣٩). إن هذا بالنسبة إلى الثقافة المميزة بانفصام العقل/الجسد وديناميكية تحكم السيادة/الخضوع يعني وسيلة سيطرة معكوسة متمأسسة لكل مبخوس قيمة في كلا الجنسين: العقل بالنسبة إلى النساء، والجسد بالنسبة إلى الرجال.

وعلى الأغلب، لا يثق مريض الصدمة أن باستطاعة المعالج تحمّل سماع تفاصيل قصة الصدمة. وفي الوقت ذاته، لا يثق المريض بدوافع المعالج، الذي يمكنه السماع، وينسب إلى المعالج دوافع المعتدي، بوصفه استغلاليا ومختلس نظر: «إذ تتم إعادة تمثيل ديناميكيات السيطرة/الخضوع في كل العلاقات اللاحقة، بما فيها علاقة العلاج» (٤٠).

إن التباين بين التعليلات المتسمة بالمحاكاة عند جيرار وتلك الخاصة بإيريكسون تصف العلاقات الأساسية المختلفة مع الذات والمجتمع، بأنها علاقات ثقة أساسية وعدم ثقة أساسية. كما أن أوصاف جيرار لعدم الكفاية المتصوّرة لدى المراهق، والتنافس المحاكاتي اللاحق على موضوعات الرغبة، ونمذجة منقذ كلي هي أوصاف معدية في وصف إريكسون للمراهق فاقد الثقة، وتدل على علامات تنافس عنيف مرتبطة بالصدمة. وبعد تبحّرنا في علامات الصدمة عند جيرار، نقدم فيما يلي مقارنة بين الخطب النظرية لآليات عملية إيجاد كبش الفداء ومعالجة الصدمة.

تبعا لجيرار، فإن الرغبة، التي يُطلق لها العنان، تقود بالضرورة إلى صراع يؤدي، في النهاية، إلى رباط مزدوج من المشاركة في الرغبة ذاتها. (لا يُقر هذا بالتوسط الاجتماعي، وتطور الرغبة، والتعبير عنها منذ الطفولة).

فعملية التبادل بين النموذج ومريده تتساوى في نهاية المطاف، ويصبح العدوّان «صنوين.» وتمهد التبادلية بين النموذج ومريده الطريق للتعويض القرباني. فالبديل الرهيب هو تخيّل هلوسي للنموذج كبديل يقوم بحرف الانتباه عن المتنافسين اللذين يتسمان بالمحاكاة. إن البدائل قابلة للتعويض وتستسلم «في عملية التعويض القرباني ـ في استقطاب العنف في ضحية واحدة تكون بديلة عن الآخرين» (٤١). ومن هنا يجري خلق الضحية الشبيهة أو كبش الفداء.

يجري إدخال عدم التناظر والاختلاف إلى ما كان هوية تشابه متناظرة. ويصبح البديلان المتنافسان «مختلفين» عن الضحية. فالبديل الرهيب يمنح المتنافسين وسيلة الوصول إلى حل وسط يشتمل على «إجماع ينقصه ضحية الطرد التوليدي» (٤٢). عندئذٍ يعرف أعضاء الجماعة أن عليهم أن يتجنبوا فعل «ما» قامت به «الضحية». يعلمون أن عليهم العمل «بشكل مختلف» عن الضحية، إذ تصبح الجماعة «واعية» لخطر المحاكاة عبر الاختلاف في أثناء آلية التضحية (٤٣).

يُلغي شبيه الضحية الصراع، فيتصالح مع الجماعة، ويقدّم لها حلا معياريا لمنع الصراع مستقبلا، وتصبح آلية إيجاد كبش فداء «آلية سيكولوجية تلقائية» تعمل كصيغة تتحوّل من البديل المُهلوس للنموذج في أزمة محاكاة إلى شبيه الضحية (٤٤). إن التحوّل من المحاكاة الاستحواذية إلى المحاكاة القتالية في الأزمة المحاكاتية الحتمية يمثل آلية لإيجاد كبش الفداء، ويوفّر نتيجة تصالحية عبر الشعائر، خاصة الدين والقانون» (٤٥).

إن «كبح القوى المحاكاتية بوساطة منع هذه القوى وتحويلها نحو اتجاه الشعائر» هو الوسيلة الوحيدة لإدامة الأثر التصالحي لشبيه الضحية (٤٦). فالرغبة، بوصفها قوة محاكاتية، هي «إثم» أو «خطأ» يصبح في الواقع «عنفا يشارك فيه الجميع بشكل متساوٍ» (٤٧). والحالة الإنسانية، التي يُظهرها دور البديل، هي «أن العنف كان على الدوام فطريا في الإنسان» (٤٨).

وبالتحوّل إلى معالجة الصدمة، هناك تواز في خطاب تحويل الصدمة مع خطاب آلية إيجاد كبش الفداء عند جيرار. إنّ تصوّر جيرار الموضوعاتي هو «رغبة محاكاتية عنيفة» تتطوّر إلى أزمة محاكاتية تصارعية بين المريد والنموذج يتم حلها عبر التعويض القرباني. والتصور الموازي في خطاب الصدمة هو أن «التحويل الصدمي» يُعاد تمثيله في العلاقة بين المريض

والمعالج، كما تصفها لاحقا جوديث لويس هيرمان. وبغية تحقيق أهداف توجيهية تعلمية، تأملوا في دور النموذج، الذي يُستعاض عنه بالمعالج عند جيرار، ودور المريد المستعاض عنه بمريض الصدمة.

إن تجربة الرعب تشوّه استجابات مريض الصدمة العاطفية لأي شخص في موقع السلطة، لأن لردود فعل التحول الصدمي خاصية حياة أو موت قوية، حيث «يبدو أن قوة هدّامة تتطفل بشكل متكرر على العلاقة بين المعالج والمريض. هذه القوة، التي نُسبتْ تقليديا إلى العدوان الفطري لدى المريض، يمكن الآن تعريفها بأنها عنف المعتدي» (٤٩). إن التحوّل ثلاثي: «فالرعب يصبح كما لو أن المريض والمعالج مجتمعان بحضور شخص آخر، أيضا. الصورة الثالثة هي للجاني، الذي... طلبَ الصمت، والآن يجري خرق أمره» (٥٠).

إن «الصورة الثالثة» هي «صورة هلوسية» عند جيرار للنموذج، بوصفه فكرة بديلة شاذة، تظهر في علاقة المريد/النموذج نتيجة للعنف الفطري عند المريد. ومن الممكن أن البديل الرهيب عند جيرار هو عرض لأفكار الصدمة التطفلية، التي تُنَشّط بوساطة التعرض لحالات شديدة تشبه الصدمة السابقة. وهذه أيضا فحوى مزاعم جيرار القائلة إن الذي يستطيع إثارة الرغبة العنيفة هو فقط «العدائي أو اللامبالي بعناد.» وهذا ما يميّز التجنّي، حيث تستند حياة الضحية على الجاني البعيد غير المكترث. فكما يلاحظ أحد المرضى «إن الأمر مريع لأنك تستطيع قتلي بما تقوله... أو بعدم اهتمامكَ، أو بمغادرتكَ.» فيجيب المعالج بقوله: «نستطيع أن نرى لماذا تحتاجني كي أكون مثاليا» (٥١). من هنا، فإن الرغبة المحاكاتية عند جيرار، التي تنجذب إلى العنف المنتصر، تصبح شكلا من التماهي مع معتدٍ غائب يتم تحويله إلى منقذ منمذج.

تحويل الصدمة وآلية إيجاد كبش الفداء

إن تحويل الصدمة يعكس تجربة الرعب والهجران، مولّدا الحاجة إلى «منقذ كلي.» ونظرا إلى أن المريض يشعر بأن حياته/حياتها تعتمد على المنقذ، فليس هناك فسحة للتسامح أو الخطأ الإنساني. هناك إزاحة للحنق من المعتدي إلى المعتني، بسبب التهديد على الحياة وفقدان الأمن من قبل المعتدي.

لا يستطيع المريض الثقة نظرا إلى تجربة الصدمة، إذ ليس ثمة أي ثقة بنوايا المعالج البريئة. وقد يكون للمعالج في النهاية ردة فعل على هذه الصفات المنسوبة إليه بأشكال غير معهودة. وبسبب «انجراره إلى ديناميكية التحكم/الخضوع، قد يعيد المعالج، بشكل غير مقصود، تمثيل سمات من العلاقة المؤذية... ويلعب المعتدي، مرة ثانية، دور الظل في هذا النوع من التفاعل» [٥٢]. وقد جرى دوما نسب هذه الديناميكية إلى أسلوب «التماهي الإسقاطي» الدفاعي لدى المريض. هذه هي أزمة المحاكاة بالنسبة إلى جيرار. فآلية إيجاد كبش، بوصفها «آلية نفسية تلقائية» تقوم بعملية تحويل بديل النموذج إلى شبيه الضحية. هذه «الآلية» النفسية لدى الضحية/المريض هي «التماهي الإسقاطي» لمعتدي الظل مع المعالج، الذي يلعب الآن دور المعتدي.

وفي توأمتها زعم جيرار القائل إن العنف «معدٍ» تعلن هيرمان أن «الصدمة معدية» [٥٣]. ففي دوره كشاهد على الكارثة أو الفظاعة، يمكن أن ينغمر المعالج، ويعاني، بدرجة أقل، «الرعب، والحنق، واليأس ذاته. يُعرف هذا «التحويل الصدمي المعاكس» أو «صدمة بالنيابة» [٥٤]. وقد يبدأ المعالج بمعاناة أعراض اضطراب ضغط عقب الصدمة.

إن الصدمة بالنيابة، التي تُسمى، أيضا، «الصدمة الثانوية» تشير إلى الآثار على الناس، الذين يعتنون بمن تعرضوا مباشرة للصدمة، أو يتعاملون معهم [٥٥]. إن ضحايا الصدمة الثانوية هم الأزواج أو أفراد العائلة المعرضون لضحية الصدمة، مما يؤدي إلى «نقل الصدمة بين الأجيال» [٥٦]. وفي تماهيهم العاطفي التقمصي مع الضحية، قد يصبح المعتنون، أيضا، ضحايا الصدمة الأصل.

يشتمل التحول المعاكس على ردود الفعل العاطفية للمعالج تجاه الضحية وتجاه الحدث الصدمي ذاته. وبالنسبة إلى هيرمان، يُظهر ذلك حضور الظل للمعتدي، وذلك في علاقة المريض/المعالج، ويظهر كذلك آثار التحويل المعاكس، مثل التحويل نحو مصدر أصلي ثالث خارج علاقة ثنائية بسيطة.

وبسبب الدور الذي يلعبه كشاهد، يمكن أن يعلق المعالج في الصراع بين الضحية والجاني، بوصفه قادرا على التماهي مع مشاعر الجاني [٥٧]. يمكن أن يأخذ التماهي مع الجاني، المعتدي، عند المعالج أشكالا ثلاثة. فقد يشك المعالج في قصة المريض، أو قد يقلل من الإساءة، ويعقلنها. وقد يجد المعالج

سلوك المريض مقرفا، أو مقززا، فيصدر أحكاما متطرّفة. ويمكن أن يشعر المعالج بالازدراء تجاه عجز المريض، أو بخوف جنوني من الحنق الانتقامي لدى المريض. وقد تكون هناك تلك «اللحظات من الكره والرغبة الصريحين في التخلص من المريض» (٥٨).

هذه هي، بالنسبة إلى جيرار، لحظة الأزمة المحاكاتية في الرابط المزدوج عندما يشترك النموذج والمريد في «الرغبة» ذاتها، أو في أعراض ما بعد الصدمة ذاتها. تتساوى العملية التبادلية (العلاقة العلاجية للتحوّل الصدمي). في النهاية، ويصبح النموذج والمريد متنافسين «بديلين.» هذه هي عملية التماهي الإسقاطي في العلاقة العلاجية بين المعالج والمريض. وفي التماهي مع الجاني، يستبطن المعالج حنق الضحية، وفي تماهيه مع الضحية، يستبطن المعالج حنق الضحية والانتقام تجاه الجاني. يمتلك المريض، أيضا، مشاعر التماهي هذه، نظرا إلى استبطانه كره الجاني، بوصفه كرها للذات، والحنق تجاه الجاني. فيصبح المريض والمعالج الآن «بديلين» كل منهما للآخر. ومع ذلك، على النقيض من تحليل جيرار، لا ينتج ذلك من المشاركة في الرغبة ذاتها، ولكن من المشاركة في الأعراض ذاتها لصدمة الظل لدى الجاني وتوقعات الاستغلال، التي ألحقها الأذى الصدمي بالثقة (التي قد تكون حصلت قبل علاقة للنموذج/والمريد).

بالنسبة إلى جيرار، يمكن الآن للبدائل أن تتغير وتتخلى عن عملية التعويض القرباني واستقطاب العنف في ضحية واحدة تكون بديلة عن الآخرين. يستبطن كل من من المعالج والمريض ديناميكية الجاني/الضحية. يتماهى المعالج مع المعتدي، فيرغب في التخلص من المريض؛ ويتوهم المريض الانتقام من الجاني، الذي يتم تحويله إلى المعالج، ويستبطن كلاهما الكره الذاتي، بوصفهما ضحيتين. وبوصفهما متنافسين متساويين في العلاقة الاستغلالية، باستطاعة كل منهما إلغاء الآخر. فهما يواجهان الموت.

من هنا تظهر الحاجة إلى الانحراف بغية تجنّب الموت. ووفقا لجيرار، يجري تقديم البديل المهلوس للنموذج (صورة الظل للمعتدي)، وتحويله إلى شبيه الضحية كي يميّز المتنافسان في الرابط المزدوج. يسهّل البديل الرهيب الحل الوسط، ويقدم «الإجماع باستثناء ضحية الطرد التوليدي».

ومع ذلك، اعتبروا الرابط المزدوج تماهيا مشبوكا بين المعالج والمريض كليهما مع المعتدي والضحية. ومن المهم تذكر أن العلاقة بين المعالج والمريض ليست ثنائية، بل هي ثالوث يشتمل على معتدي الظل. إذ إن «الآلية النفسية التلقائية» لإيجاد كبش الفداء عبارة عن تدخل ترابطي لحضور الجاني الغائب في علاقة المريض/المعالج. وبانتقالها من العجز وفقدان التحكم وهي لا تزال ضمن ديناميكية المجرم/الضحية، قد تحاول الضحية استعادة قوتها وتحكمها من خلال عكس الدور، فتقوم بدور المجرم، وقد تحاول توهّم محاولة إيذاء المعتدي. وبوصفها محاولة للخروج من الرابط المزدوج، يُعاد تمثيل هذه الديناميكية المعكوسة في تماهي المريض/المعالج، النموذج/المريد الإسقاطي لدى معتدي الظل/البديل الرهيب مع ضحية طرف ثالث، أي مع شبيه الضحية.

بذلك تتمهّد الطريق للتضحية بشبيه الضحية. لقد رأينا أن عكس الضحية في دورها كمعتدٍ يسمح بحصول هذا التجني. ومع هذا، لا تزال الضحية، بوصفها معتديا، تضمر الكره الذاتي، الذي يميّز دور الضحية. لأن كره الذات، وكره جنس المرء هو، الذي يسمح بالثأر من جنس المرء، بوصفها توجه حملقة المعتدي المستبطنة نحو جنس المرء. وهكذا فإن المعالج/المريض، النموذج/المريد في دور كل منهما كمعتدٍ وضحية، يزيحان الحالة المجني عليها من الضحية الأصلية إلىً تصوير مشترك للضحية الأصلية. يسمح هذا التماهي الإسقاطي المشترك (كإجماع) من الجاني/البديل الرهيب على شبيه الضحية. إن اختيار شبيه الضحية، الذي «يكون بديلا للآخرين،» يعني أن أي فرد في الجماعة يمكن أن يصبح ضحية.

ونظرا إلى أن الجماعة خاضعة لديناميكية السيطرة/الخضوع، فإنها تمثل التماهي مع المعتدي وتحوّل حنق عجزها نحو المعتدي باتجاه شبيه الضحية. وهذا ما يميز تقييم جيرار للجماعة بأنها ترفض الضحية وتتعهد ألا تفعل ما فعلته الضحية. ومع ذلك، على النقيض من تحليل جيرار، فإن هذا ليس تعهدا بالعمل بشكل مخالف، إنما هو إثبات للإخلاص المستكين، في الواقع أو بشكل رمزي، إلى المعتدي المهيمن بغية تجنب مزيد من الأذى أو الانتقام ردا على مقاومة الضحية. من هنا، يجري تحويل الصدمة الأساسية من خلال إعادة تصوير رمزي مستبطن للمرتكب في دوامة مستمرة من إعادة التمثيل لعلاقات الضحية/الجاني.

إن الرغبة بوصفها قوة محاكاتية، هي، بالنسبة إلى جيرار، «الإثم» أو «العيب،» الذي هو بالفعل «العنف، الذي يتشارك فيه الجميع بشكل متساو» [٥٩]. وإن الحالة الإنسانية، التي يكشفها دور البديل (مرتكب الظل)، هي أن «العنف في الإنسان كان على الدوام فطريا» [٦٠]. ومع ذلك، تبدو مزاعم شمولية العنف الفطري لدى البشر مختلفة عند النظر إليها من منظور تحويل الصدمة. فالتماهي مع المعتدي والضحية في التحويل المعاكس يجري من خلال إزاحة مسؤولية الصدمة إلى آخر، بوصفه كرها للمعتدي وللذات. فكل ما هو خاص بالذات يصبح ضحية محتملة، وفي اللوم المحوّل، يصبح الجميع مسؤولين عن العنف كمرتكبين مسقطين. من ثم يكرر ذلك دوامة العنف بجعل الضحية جانيا في حق آخر، من دون مواجهة الصدمة الناشئة. وبتجنب اعتبار المعتدي مسؤولا أو بمعالجة أعراض الصدمة الأولى، يحمي الضحايا، غير المعالجين، أنفسهم من إعادة عيش قضايا الحياة أو الموت الخاصة بالصدمة الأولى، في الوقت الذي تحتفظ الضحايا بالمرض من أجل إعادة تمثيل ديناميكية تحويل الصدمة وإدامتها.

تنعكس في خطاب جيرار الطبيعة الدائمة والدوامية لثالوث الصدمة المرضية على شكل «رغبة هدّامة جدا للعلاقات البشرية،» التي لا يمكن افتراضها من دون افتراض «وجود وسيلة لإبقاء هذه الرغبة تحت السيطرة» [٦١]. فآلية الكبح البيولوجية، التي تعمل عند الحيوان، يوازيها لدى البشر النقل الثقافي لشبيه الضحية المؤسس في الدين والقانون [٦٢]. «فالمقدس هو العنف،» وعبادة المقدس تهدف إلى ضمان السلام [٦٣].

إن التحول من البديل الرهيب إلى شبيه الضحية هو، بالنسبة إلى جيرار، تحوّل من المحاكاة الاستحواذية إلى المحاكاة التنافسية. يُنشّط هذا التحوّل آلية إيجاد كبش الفداء، ويوفر نتيجة تصالحية عبر طقوس الدين والقانون. تقوّي هذه الطقوس «كبح القوى المحاكاتية بوساطة منع هذه القوى وحرفها». فالطقس محاكاتي، تماما مثل نموذجه، أي الأزمة المحاكاتية. ومع ذلك، فالحالة النفسية مختلفة جدا، وهي نتيجة رعب وألم (الصدمة)، التي سببتها الأزمة. يتحرّض «الطقس بوساطة الرغبة في تجنّب المزيد من القتال وتجديد منافع إيجاد كبش الفداء الإجماعي» [٦٤]. وتصبح الآن الأزمة الممثلة بالطقس، مع حلها، النموذج الإيجابي للمحاكاة والمحاكاة المضادة.

لستُ مندهشة، عند التأمل في تمثال بييتا لمايكل أنجلو، بفنيته الرائعة الواضحة في تقديم الصور في الحجر، إنما بما تعنيه للبقاء الجمعي المحض. فالجيل الثاني لن يخلف الأول، والولد لن يخلف الوالد. تقتل ثقافة الحرب وعدم الثقة نسل علاقة ثقة في الإخلاص والأمل، ويتعرّض أتباعه للصدمة بسبب خسارتهم ومعناها. وبشكل واقعي، لا تستطيع ثقافة الثقة البقاء في الفضاء الجمعي للجسد، لكن بإعادة تصويره كمنقذ كلي، يستطيع أن يستمر من جيل إلى آخر في روح فردية، بوساطة عبادته في مجال العقل.

إن الصراع بين عالم الثقة مع الهيمنة الوليدة لعالم انعدام الثقة ينعكس في قصة البطل الأولى. يصف سفاح القربى عند أوديب البلبلة الناجمة عن تحويل الصدمة بدقة. فعلاقات المعتنين العائلية الخاصة تضطرب وتتمزق (تتحطم) في الهوية الخاطئة عندما يصبحون، وهم كبار، جناة وأبطالا متنافرين علنيا. فيتحقق أوديب أنه قتل أباه المعتني به، أي مصدر الثقة، على الرغم من أن ذلك يتم من خلال طقس عدم الثقة لدى الجناة في الحرب. فهو يلخّص الكرب النفساني لتحويل الصدمة، حيث إن المعتني به/منقذه هو الشخص عينه الجاني المعادي. وفي تحطم فهمه الداخلي، ينسحب من العالم بقلع عينيه، فهو لم يعد «يرى». ولا يستطيع تمثل الصور المتعددة للصدمة، أو استعادتها، ويتخذ وضعا مبتلى. أما الأبطال فيما بعد، فيرتدون دروعا مقنّعة، ولا يُظهرون الألم، ويصبحون قساة كي يتجنبوا ألم التعامل مع التجربة الصدمية، وبشكل غير مقصود، التعامل مع إمكان استعادة الثقة. لقد قيل إن الشدة تبني الشخصية، وقيل، أيضا، إنها تجعل الناس عميانا، ويشعرون بالمرارة.

التضحية بوصفها طقس ثقة / عدم ثقة جمْعية

يوفر الدين الأساطير والطقوس لمقاومة الأزمة المحاكاتية وحلها. ففي الأسطورة، تُحدِثُ آلية إيجاد كبش الفداء بنية أسطورية تُزيل الخلافات بين المتخاصمين، وتؤكد الوحدة والمشاركة. وهكذا، فإن العيب المنسوب إلى الضحية فقط، يتحوّل إلى عيب إنساني مشترك. وبالتالي، يصبح العنف «الحاصل في الماضي، والحاضر، وقبل كل شيء في المستقبل، عنفا يشترك

فيه الجميع» [٦٥]. هذا هو التسلسل الثلاثي للصدمة: المرتكب الظلي للعنف في الماضي، وبديله المنقذ المنمذج، الذي يصون المستقبل عبر العنف، وضحية العنف في الحاضر. يُبهم وصف جيرار ديناميكية عدم الثقة التبادلية المتضررة الكامنة في حدث الصدمة وتحوّله. فوصفه يُظهر استبطان المعتدي، والتوقّع الناتج للاستغلال في العلاقات المستقبلية، وإعادة تمثيل ديناميكية التحكم/الخضوع، بوصفها عنفا.

إن التوجهين الأساسيين تجاه العالم، وهما الثقة الأساسية وعدم الثقة الأساسية، ينعكسان في تقسيم ميهاي سباريوسو Mihai Spariosu لتاريخ الفكر الغربي إلى «منظومتين أساسيتين من القيم: واحدة قديمة... والأخرى متوسطة» [٦٦]. يصف القديمة بأنها تعتمد على مبدأ «القوة تصنع الحق» الجلية في المجتمعات القديمة، والمتوسطة، كمحاولة لفصل القوة عن الحق الواضح في المجتمعات الديموقراطية. ويكتب قائلا إن «ما يدعوه نيتشة بازدراء أخلاق العبودية يمكن، بحيادية، تسميته بالأخلاق المتوسطة، التي تهدف إلى كبح وتلطيف التنافس، الذي يغلب عليه العنف وتحطيم الذات عند الجماعات المتحاربة» [٦٧]. ويبدو أن سباريوسو قدّم وصفا مناسبا لديناميكية عنف تحويل الصدمة والمحاولات الجمعية لاستعادة الثقة في ميثولوجيا البطل في الغرب.

بالنسبة إلى جيرار، فإن الجميع متورطون في بُنى الأسطورة، التي يهدف الخلل فيها بين إجماع البدائل وخصوصية الضحية «إلى تحريض عدواننا الخاص» [٦٨]. هذا «التحريض» «لعدواننا الخاص» ليس «عدوانا،» إنما هو فعل تكرار ظاهرة الإثارة المفرطة لاضطراب ضغط عقب الصدمة. فالإثارة المفرطة هي وسيلة إعادة معايشة الحدث الصدمي بوساطة مجموعة أعراض تبحث عن الإثارة. إن الأحداث، ذات الخطورة العالية، تسبب هذه المجموعة، بوصفها دافعا إلى تكرار الحالة النفسية في بيئة مختلفة (عملية آلية إيجاد كبش الفداء). وتتطلب الإثارة المفرطة، أيضا، معالجة سريعة للمعلومات، التي ينتج عنها إحساس سيطرة الأنا على التحدي، مما يعزز الإحساس بالذات بوصفها مقتدرة وحية. وهي تصلح لإعادة خلق حالة التكيّف لدى الناجي واعتراض سبيل المعالجة المعرفية لذكريات الصدمة غير المتمثلة، أو اندماجها في بنية الذات. كما أن الأساطير التي تثير الرغبة

المحاكاتية هي، بالنسبة إلى جيرار، جزء من العملية الحتمية لآلية إيجاد كبش الفداء، التي تُظهر في النهاية «مصالحة» معيارية» أو حالة سوء تكيف لدى الناجي من زاوية ثالوث الصدمة.

من هنا، فإن آلية إيجاد كبش الفداء هي تحويل رمزي للصدمة من ضحية الصدمة المشتركة إلى عضو مشترك مع تكرار ديناميكية السيطرة/الخضوع لنفسها في علاقات جديدة. هذه هي النزعة لتكرار تصوير محتويات التجارب الصدمية غير المتمثلة والمخزونة في الذاكرة [٦٩] على المستوى الفردي، والتي يُعاد الآن تمثيلها رمزيا على المستوى الجماعي. إن سلوك خطاب الشهادة غير المُتَمثِّل، وتجاربه، وصوره في تحويل الصدمة الفردية وتحويلها المعاكس يُعاد تقديمها في الخيال الثقافي على أنها خطاب تحويل الصدمة الجمعي الرمزي وتحويله المعاكس.

ترافقت آلية إيجاد الكبش القرباني عند جيرار مع التحليل النفسي الفرويدي من أجل شرح كيفية تغلّب الثقافة على الموت. تصف إليزابيث برونفين Elisabeth Bronfen كيف «أن التضحية فقط، يمكنها أن تزيل التهديد، الذي يمثله الاختلاف الغريب ضمن نظام، ويسبب تعريفا مذعنا وغير ملتبس لآخرية بارعة» [٧٠]. تتبع برونفين خطى فرويد بتكرارها القول إن غريزة الموت موجودة في «سجلين نفسانيين، أي في الرغبات الإجرامية للاوعي، وفي الأنا العليا الشديدة والمعاقِبة».

وتواصل برونفين قائلة: «إن التصوير الواضح للعنف القرباني يمكن أن يُستخدم لإثارة الشعور بالذنب، بوصفه صيغة ثقافية لحماية الذات. فالثقافة تسمح للحياة أن تتغلب على الموت باستخدام العنف الداخلي ضد العنف الخارجي» [٧١]. بكلمات أخرى، تستطيع الثقافة السيطرة على/ردع العنف الفردي عبر التلاعب بشعور الذنب، الذي يكبت الرغبات العنيفة للاوعي. وتستشهد بقول ريكور: «إن أهم خدعة للثقافة هي جعلها الموت يعمل ضد الحياة.» ووفقا لهذا السيناريو، إن العنف يردع العنف.

ومع ذلك، فإن العنف هو عَرَض المشكلة في الأنماط الثقافية له. فالعنف علامة الصدمة. والصدمة مشكلة في أنماط العنف الثقافية. هذان السجلان النفسانيان، اللاوعي «الإجرامي» والأنا العليا «المجهدة،» هما بديلنا لثالوث الصدمة، أي هما صورتان نفسانيتان معادتان لتجربة الصدمة لدى الضحية

بشكل غير مباشر. هاتان هما صورتا جاني الظل والمنقذ المنمذج. إن جاني الظل هو أثر ذِكرى المعتدي غير المُتَمثل، والمنقذ المنمذج هو نمذجة الضحية لآثار ذاكرة العلاقات الوقائية. فالبديلان، أو المقصود هنا «السجلان النفسانيان،» هما ذاتهما شكلان من الحماية الذاتية للضحية من الاستبطان الاستغلالي لدى المعتدي. ومن خلال تكرار إعادة تمثيل ديناميكية الصدمة الاستغلالية، تحاول الضحية الشفاء باستعادة الفعالية، والقوة الأوليين المدمرتين في أثناء الصدمة. وبحسب ريكور، فإن غريزة الموت أو «النزعة نحو استعادة الأمور لوضعها السابق» جرى «تقديمها بالضبط من أجل تفسير السمة الغرائزية لدافع تكرار ملح» [٧٢].

من هنا، يصبح «دافع الموت» ذاته مدفوعا بالحاجة الملحة إلى التكرار. إن الدافع التكراري هو بدوره نتيجة لآثار غير مفهومة في ذاكرة الضحية، بحيث إن الضحية تعيد تلقائيا تمثيل ديناميكية الصدمة في محاولة لاستعادة الفعالية في حدث الصدمة. ومن ثم، يُنظر إلى كل العلاقات من خلال الضرورة الملحة، لأنه ليس لدى أي علاقة عادية قوة ارتباط مرضي مع المعتدي [٧٣]. ويصبح سيناريو الحنق وانتقام الإنقاذ معيارا للمحاولات غير الناجحة التي تقوم بها الضحية لاستعادة التحكم بحدث مهدد للحياة مفروض على الحاضر. وتحاول الضحية، من خلال إعادة تمثيل الصدمة، أن تستعيد الحياة، أي ثقة الحفاظ على الحياة والصلات مع العالم، التي تدمّرها الصدمة.

إن الصور النفسانية هي صور معادة للأحداث الخارجية، التي تعانيها الضحية، حيث إن ما يُسمّى برغبات اللاوعي الإجرامية هي صورة مستبطنة للمعتدي، بوصفه جاني الظل، الذي توجّه الضحية حنقها اليائس ضده بسبب عدم المقدرة البائسة على التوصل لضمان ضرورات البقاء. «فالأنا العليا المعاقِبة» هي استبطان للمعتتين، بوصفهم منقذا منمذجا اعتمد بقاء الضحية عليه.

وفي حالة حدوث عدوان، تعيد الذات توجيه حملقة الآخر المعادية نحو الذات كدفاع ضد تخفيض القيمة (ثمن حياة النفس بوصفها أقل قيمة، وبالتالي فهي مستهلكة من قبل المعتدي)، الذي تقاسيه، بوصفها موضوع حملقة معادية. إذ تمتلك الذات، بوصفها موضوع تخفيض قيمة الحملقة،

إحساسا خدّاعا بالتحكم، وهي، في الوقت ذاته، مراقب ذاتها القوي (المعتدي المستبطن)، الذي يراقب الذات ويحكم عليها. وتشعر الذات، بوصفها موضوع سيطرة المعتدي، أنها متحكمة في الأمور عندما تحصل على استحسان المعتدي، وعندما تقتنع، بوصفها معتديا باطنيا ومراقبا لنفسها، بأن الأوامر تُنفذ. يمكن أن يؤدي هذا، بوصفه صدمة غير محلولة وسيئة التكيف، إلى حالة تضحية تتسم بالخنوع والعجز.

وفي حادث الصدمة، يبدو أن شكل الذاكرة المرئي والحسي جدا المناسب للأطفال الصغار ينشط. يُبطل تشفير الذاكرة اللغوي، ويرتد الجهاز العصبي المركزي إلى أشكال ذاكرة الطفولة الحسية والبصرية (٧٤). إن ذاكرة الطفل المرئية هي سمة دائمة يتصف بها كل ما هو «نموذجي»، بوصفه ضروريا من أجل البقاء، وتنتعش في الحالات القصوى عندما يصبح الطفل كبيرا. إن الدور الأساسي للوجه في تنشئة الطفولة الأولى سابق للغة في التواصل بين الطفل والوالد. هناك علامات سلوك على الوجه خاصة بكل انفعال، وهذه العلاقات لا تتبدل عبر الثقافات. ويؤثر التكيّف الاجتماعي في توقعات التفاعل وسلوكه بين المعتني والطفل، كما أن أشكال الذاكرة الحسية تسجل لغة التبادل البدني على وجه المعتني وفي ردود أفعاله ليؤسس لمواءمة الطفل الأساسية مع العالم، بوصفها ثقة أساسية أو عدم ثقة. هذه المواءمات هي التي يرتد إليها الكبير في الحالات أو الأوضاع القصوى.

تستخدم كل من ذكرى الطفل البصرية للمعتني، والذاكرة الجمْعية النموذجية للنموذج، مقولات بدلا من أحداث، وصورا بدلا من شخصيات تاريخية. من هنا، كان من المحتمل أن تعيد الطقوس الجمْعية تقديم المواءمات الأساسية إلى الثقة أو عدمها.

إن الطقس القرباني هو إعادة تمثيل رمزية جَمْعية لعمل يُعتقد أنه جرى تمثيله في بداية الزمن من قبل رب، أو بطل، أو سلف. وبهذا الشكل، يصبح العمل التاريخي حقيقيا، أو «ذا معنى» من خلال التكرار. وكي يبقى الحدث التاريخي في الذاكرة الجَمْعية، فإنه يقترب من النموذج الأسطوري، وهو نهاية مرحلة تطوّر الطفل، وليس أولها. إن آلية تحويل الإنسان إلى نموذج من خلال التكرار تنعكس على مدى حجم حفاظ الذاكرة الجَمْعية على ذاكرة حدث تاريخي. فذاكرة الأحداث التاريخية تتبدل، بحيث

تستطيع ولوج العقلية القديمة، التي لا يمكنها قبول ما هو فردي، وتحتفظ فقط بما هو نموذجي. وتستخدم الذاكرة الجَمْعية مقولات بدلا من أحداث، ونماذج بدلا من شخصيات تاريخية. وهكذا فإن النموذج الأسطوري يحوّل التاريخ إلى طبيعة.

إن الطقس القرباني هو إعادة تمثيل قربانية لهذا التفاعل بين الذات، والأنا، والآخر. من هنا يعكس الطقس القرباني حدثا تاريخيا. فمن طبيعة التضحية أن يُسلّم شيء ما إلى شيء آخر. والتضحية هي مجازفة بالخسارة، غالبا عبر مجهود العطاء على أمل القبول من الآخر، الذي قد يقبل بذلك أو لا يقبل. فالخسارة أو الرفض من ضمن العطاء. هذا هو أساس عملية الثقة. ويمكن بناء الثقة وفقا لتسلسل الخطوات التالي: (١) يعمل الشخص، أولا، ويختار الطريق الغامضة، التي تعرّضه لخطورة الخسارة الشخصية؛ (٢) بعدئذٍ يستجيب الشخص الآخر باختيار البديل، الذي يتخلى فيه عن الكسب الشخصي، وبالتالي، لا يتعرض الشخص الأول للخسارة. بعد ذلك يستطيعان أن يعقدا العزم على ألا يؤذي أحدهما الآخر، ويستمران في بناء الثقة. إن الطقس القرباني هو إعادة تمثيل لهذه العملية، فهو تفاوض عطاء وقبول، وتبادل حاجة مشتركة. تظهر إعادة التمثيل نتيجة هذه العملية، بوصفها بناء للثقة أو عدمها.

يمكن لهذه العملية أن تظهر الثقة الأساسية، بحيث إن نموذج العملية يعكس الاحترام المتبادل والمفاوضة الناجحة، التي تؤدي إلى الرباط الجماعي، مثل تقليد سانتا كلوز وسلفه التاريخي القديس نيقولا والطقس السنوي في تبادل إعطاء الهدايا.

يمكن لهذه العملية أن تعكس عدم الثقة الأساسي، كما هي الحال في الحرب. فطقس الحرب هو طقس عدم ثقة واستغلال. إنه دينامية تحكّم واستسلام. ومن الناحية النفسانية الباطنية، يصبح المعتدي جاني الظل، ويصبح المعتدى منقذا نموذجيا من حدث الصدمة. ومن الناحية النفسية الخارجية، يصبح «السيئ» في النموذج الجَمْعي هو جاني الظل، ويصبح «الجيد» هو المنقذ المثالي. تخلو هذه الحالات من الثقة، ويتحدد الإخلاص بالولاء لمن هو أكثر احتمالا أن يبقى ويسيطر. وبوصفه طقسا مهددا للحياة، فهو طقس صدمة يعتمد على الرعب والاستسلام.

من هنا يمكن رؤية «تمثيل العنف القرباني» عند بروفين المستخدم «لإثارة الشعور بالذنب، بوصفه حماية ذات ثقافية،» بأنه تعزيز لاستبطان المعتدي في أثناء التحوّل الاستغلالي للصدمة، الذي يولّد الاستسلام الخانع. فهو لا يردع العنف الفردي، وإنما يسوّغ العنف الجمّعي للصدمة الجَمّعية غير المحلولة. تسمح الثقافة للموت بالتغلب على الحياة عبر استخدام العنف الخارجي ضد العنف المستبطن، الذي يدوم من خلال تحويل الصدمة بين الأجيال. يغزو هذا النزع للصفة الإنسانية صورة الذات للجسد ويحطمها بشكل منتظم، وهذا ما يحصل بالنسبة إلى المعتنين الآخرين المستبطنين، وللقيم، التي توفّر حسا من الانسجام والهدف [٧٥]. إنها استراتيجية (فرّق تَسُد) لثقافة التحكم غير القادرة على معالجة ودمج الألم الجسدي والنفساني بشكل جماعي. يستمر دافع التكرار مادام الخجل والشعور بالذنب يُستخدمان كقناع لاستغلال الضحية المجهولة في ثالوث الصدمة، التي لديها قليل أو لا شيء من القبول الثقافي، والوسائل، والفهم، أو أي دعم كي تستوعب آثار الصدمة، وتستعيد الثقة في الرباط الاجتماعي.

وإذا تحوّلنا إلى دور الجماعة في آلية إيجاد كبش الفداء، نجد هناك دور تماه ثالث يقوم به معالج الصدمة. فبالإضافة إلى التماهي مع المعتدي ومع الجاني، تشتمل ردود الفعل العاطفية لدى المعالج على دور المتفرج غير المتأذي، كشكل من شاهد على الجريمة [٧٦]. فقد يشعر المعالج بالذنب لأنه استُثني من المعاناة، التي كان على المريض معاناتها. وقد يجد هو، أو هي صعوبة في التمتّع بمباهج الحياة العادية ومسراتها، ويصبح مضحيا بالنفس، ويحكم على أعماله/أعمالها الخاصة بأنها ناقصة وغير مناسبة. وقد يولّد الحكم الذاتي القاسي، بسبب غياب الالتزام الاجتماعي، «تفانيا غير محدود» في محاولة للتعويض عن نواقصه أو نواقصها.

إن دور الأسطورة والطقس هو، بالنسبة إلى جيرار، إثارة الرغبة، وتحريض العدوان الشامل في أثناء آلية إيجاد كبش الفداء، التي تؤدي إلى المصالحة. بل إن الجماعة، في دور أعضائها كمتفرجين غير متأذين خارج ديناميكية السيطرة/الخضوع، قد تنتابهم مشاعر شاهد الجريمة على شكل صدمة بالإنابة، ويتماهون مع أذى الضحية. يتناقض هذا مع تقييم جيرار للإسقاط العدواني على شبيه الضحية.

إن التزام الجماعة بالعمل «على شكل مختلف» عن الضحية قد يأتي من محاولة التعويض عن عيوب تدركها الذات في تجنّبها عذاب الضحية. والنتيجة التصالحية، التي يعزوها جيرار إلى طقوس الدين والقانون التحريمية، قد لا تؤدي وظيفة «القوى المحاكاتية الكابحة» ضمن مثال عدم الثقة عنده. بل إن المؤسسات الاجتماعية قد تصبح وسيلة تمنح الأفراد «الطمأنينة الجَمْعية» فيما يتعلق بقلق عدم الثقة المتأتية من الماضي الطفولي [٧٧]. وقد يؤدي هذا، وفقا لإريكسون، إلى التعويض الجَمْعي للثقة، التي تمنح المراهقين الناضجين مزيجا من الإيمان والواقعية. والدين قد يُحيي إحساسا جديدا بالكلية، أو بعودة الأمور إلى نصابها [٧٨]. إن رؤية جيرار تطبّع الحنق الصدمي، بوصفه عدوانا ضمن الجماعة في ثالوث الصدمة الاستغلالية المكوّن من الجاني، والضحية، والمنقذ. كما أن فرض الأمان ودمج الآثار غير المنتهية للصدمة، والمشاركة الأكيدة للألم الجَمْعي، يعيد ثالوث الثقة المتبادلة والاعتماد المتبادل للناجي، والمعتني، والجماعة.

يُستعاض عن ثالوث الصدمة الأساسية - جاني الظل، والضحية، والمنقذ المنمذج - بالأدوار الثقافية للجاني المجهول، والضحية التي تتعرّض حياتها للتهديد، والبطل الحصين. من دون وجود مؤسسات جَمْعية لفهم الصدمة، فإن دوّامة السيطرة/الخضوع يمكن أن تتكرر، بشكل غير محدد، في الوقت، الذي تُأقلم فيه التوقعات الثقافية هذه الديناميكية وتطبعها. وبالاستناد إلى ديناميكية الاستغلال وعدم الثقة، فإن أعضاء الجماعة يشكّون في أن كلا منهم هو «شر» الظل للجاني، ويثقون فقط بأولئك الذين يرتقون إلى مستوى دور بقاء البطل. فالجماعة المتساندة تصبح مفككة في فردية عزلة تنقسم إلى مجالين، خاص وعام، هما منطقة المعركة للبطل والجاني، والمنطقة الخاصة المحمية للضحية التي تتعرض حياتها للتهديد.

يستبطن الإنسان هذه الأدوار، بوصفه بطلا منيعا يتغلب على تجربة صدمة العنف الشديد والطاغي لدى الجاني، وعلى عجز الضحية، وذلك بفرض تحكّم مطلق على مشاعر الغضب والرعب معا - وهي الانفعالات الرئيسية في ديناميكية الاستغلال - وعلى الألم الجسدي - الدال البدني بأن الحياة مهددة. على البطل أن يقوم بذلك بمفرده، لأنه لا يستطيع الثقة بأي

شخص أن لا يكون هو «وغد» الظل. يخلق هذا درع نكران من الحصانة بغية القبول والاستحسان الاجتماعيين، اللذين يدلان على أن الحياة غير مهددة، وأن الجماعة سوف تبقى. لقد تردد صدى أخلاقية البطل الدؤوب في تصريح ونستون تشرشل Winston Churchill في دينكورك عام ١٩٤٠ بأن الحروب لا تُكسب عبر الإخلاء، ووعد بأن إنجلترا سوف «تمضي في القتال... ولن تستسلم أبدا» [٧٩]. وبعد مضي خمس سنوات، استجّرت مثل هذه المشاعر الانتحار الذري العالمي.

هكذا تمت حماية الحياة وإنقاذها، وضمانها، ممثلة بعملية إنجاب النساء أولادهن. وإعادة تأويل الشهادة الفردية لحدث الصدمة الثلاثي، بوصفه ما بعد حكاية ثقافية رمزية للدراما الثلاثية. هنا يصبح المجال العام ساحة معركة ذكورية للبقاء المنفرد بين البطل والجاني، ويصبح المجال الخاص مجال حجز العجزة، والنساء، والأطفال. فبيت البطل هو قلعته. بذلك يتهيأ نموذج السلوك الثقافي البطولي المحافظ على الحياة.

بديلا الصدمة: جاني الظل والبطل النموذجي

إن الشخصيات الدرامية، التي تقوم بأدوار الجاني والبطل غالبا ما ترتدي أقنعة. يعزز ذلك من بعدها الرمزي، عديم المعالم والهوية، وغير المستوعب، والمتفاعل، والمتبدل أو المندمج، بوصفها صورا نفسانية لدراما الصدمة عند الضحية [٨٠]. وهذا ما يحصل، أيضا، للبطل في البيت مع التقليد المنزلي للثالوث. فهذا هو مجال توليد الحياة الإنسانية، المتسمة بالعجز والتبادلية، وتوقّد مختلف مشاعر الجسد وانفعالاته، والخلق، والثقة المتبادلة، والمتعة والتناسل الجنسيين، والعلاقات الحميمة. ليس هذا مجال البطل: مجال الموت القرباني على أرض المعركة.

يتوقع البطل من نفسه، كما تتوقع منه الضحية/المرأة أن يبقى منقذا منمذجا في البيت. فالبطل البشري لن يكون محاربا في المعركة يتعرّض للصدمة، ويعاني اضطراب جهد عقب الصدمة كما هو حقيقة، لأنه مجروح ومعرض للخطر ومتساند. ولا يمكن للبطل المنقذ المنمذج أن يخلع درعه لأنه لا يمتلك جلدا إنسانيا: إذ لا يمكن جرحه. إن ستاره هو درعه. إنه ليس إنسانيا، بل هو البديل النفسي لجاني الظل.

وفي الانتقال من المجال العام إلى المجال الخاص، ثمة تحوّل معاكس من ثالوث الصدمة الجَمْعية نحو ثالوث الصدمة الفردية، وتتحول ديناميكية التحكم/الخضوع، وتجري إعادة تمثيلها مرة أخرى. فتتغير الأدوار لأن البطل الإنساني الآن هو ضحية المعركة، والمرأة هي المنقذ، الذي ينتظره في ملاذ قلعته. يحوّل البطل/الجاني الإنساني حنقه وخلاصه من المرأة، عند تعرضه للأذية من قبلها، بوصفها العائلة والجماعة، إلى نكران لإنسانيته في دوره كبطل قرباني ضروري من أجل بقاء الجماعة. فيما يتعلق بالمرأة يتولد دورا العاهرة/جاني الظل والعذراء/المنقذة المنمذجة في عملية تحويل الصدمة لدى البطل الإنساني.

ومع ذلك، لا يُسمح للبطل الإنساني أن يكون لديه منقذ، خاصة الضحية، التي من المفترض أنه يحميها من جناة العالم. فلكي يبقى بطلا، يجب أن يكون منقذ البطل الإنساني هو نفسه. هذا هو المعيار المزدوج لأسطورة البطل. فهو يستطيع إنقاذ العالم، لكن العالم لا يستطيع إنقاذه. وبوصفه إنسانا متساندا، فإن عليه، بكل بساطة، أن يحيا مع ألمه، إذا كان له أن يقبله الأعضاء الآخرون في ثالوث ثقة للحياة ـ المنقذ (النساء) والجماعة (الإخوة الأبطال المحصنون) ـ ويحبونه أو يموت.

تصف بريسيلا بيولو بريسلي Presley Beaulieu حياتها مع ألفيس Elvis قائلة: «في أشكال عديدة، كان ضحية دمّرها الناس، الذين زوّدوه بكل حاجة ومطلب. وكان، أيضا، ضحية لصورته الخاصة. أراده جمهوره أن يكون مثاليا، في حين ضخّمت الصحافة عيوبه من دون شفقة. لم تسنح له الفرصة أبدا كي يصبح إنسانيا»[81]. ولدى تأمّلها في اليوم الذي ولدتْ فيه ابنتهما، وفرحهما في الأبوة الجديدة، تسرُّ بيرسلي قائلة: «الرجل الذي كان في غرفتي في المشفى ذلك اليوم، كان الرجل، الذي أحببت، وسوف أحبه دائما. إذ لم يكن يضطر إلى محاولة أن يبدو قويا وحازما أو جنسيا، ولم يكن يخاف من إظهار دفئه وضعفه. ولم يكن عليه تمثيل دور ألفيس بريسلي، أي دور النجم. كان مجرّد رجل: زوجي»[82]. تطلقا بعد حوالي ست سنوات، وفي غضون أربع سنوات مات ألفيس. إنها واعية بانفجاراته المزاجية، ووسائل تحكّمه، واستغلاله، وتعاطيه المخدرات، عندما كتبت في النقش على ضريحه: «لا أعتقد أنه يمكن لأي فرد أن يبدأ يلتقط سحر، وحساسية،

وشعور الضعف، وجمال، وكرم، وعظمة هذا الرجل، الذي أثّر كثيرا في ثقافتنا، وأسهم فيها من خلال فنه وموسيقاه... كان رجلا، رجلا خاصا جدا» (٨٣).

يصف إيرون كيبنيس Aaron Kipnis المعضلة العاطفية البغيضة في دور البطل والرجل الإنساني على نحو واضح بالقول: «نحن غاضبون: بعضنا من آبائنا، وبعضنا من أمهاتنا، وبعضنا من آخرين قريبين وبعيدين معا. ونحن في المقام الأول سئمون بخصوص المعايير المزدوجة، التي ينظر بموجبها المجتمع إلى الرجال. وعندما لا يتم التعبير عن هذا الشعور، فإنه يُستبطن، فتظهر نماذج متكررة من الإساءة إلى الذات» (٨٤). من هنا، يحوّل البطل ديناميكية الجاني/الضحية إلى نفسه. ومع ذلك، لا يستطيع البطل أن يصبح الجاني أو الضحية، إذ لا يمكنه أن يسمح لأحد بالهيمنة عليه ويبقى بطلا. وكي يبقى حيا، عليه أن يمارس أقصى درجة من التحكم، وإلا فسوف يتحطم. «عندما لا يمتلك المجتمع وسيلة لتخليص نفسه من الضغوطات قليلا من وقت إلى آخر، فإن هذه الضغوطات تشتد إلى نقطة الانفجار. وهكذا، فإن لدينا نحن (الرجال) خوفا من الغضب» (٨٥).

لا يستطيع البطل الإنساني أن يبقى حيا في عزلة. فهو يحتاج إلى عائلته وجماعته كي يبقى، لكنه لا يعبّر عن ذلك. وواجبه هو التجسيد المادي لدور المنقذ المنمذج في ثالوث الصدمة. فالبطل، بوصفه المنقذ المنمذج والصورة النفسية، هو بديل لجاني الظل، وجاني الظل هو أثر ذاكرة غير مدمج لتجربة الصدمة عند الضحية. وهكذا يكون البطل الإنساني، كمحارب قديم في البيت قد دار وعاد إلى النقطة، التي بدأ منها في دور ضحية الصدمة. ولأن صدمته غير محلولة، فسوف يُعيد ديناميكية الصدمة عبر التحويل إلى شخص يتعامل معه.

يكون البطل الضحية من دون منقذ في البيت. هذا يعني أنه تُركَ من دون جاني الظل وديناميكية التحكم/الخضوع. ففي البيت يحوّل البطل الإنساني حنقه وإنقاذه الصدمي على المرأة. والمرأة، كضحية، قد لا تستطيع إنقاذه. وإذا ما حاولت، تصبح هي البطلة، ويصبح هو الضحية. لا يمكنه أن يكون ضحية، لأنه المنقذ المنمذج، الذي ينقذ الضحايا الحقيقيين من جناة الظل، إذ لا يمكن للمنقذ المنمذج أن يتخلى عن المنزلة الرمزية، ويدخل الواقع كي يتّخذ

هوية إنسانية، بوصفه ضحية. يمكنه فقط أن يتماهى مع بديله النفساني، أي جاني الظل، حيث يصبح البطل الإنساني ضحية، لكن بطل الأسطورة يقول له إن ذلك غير ممكن، فعليه أن يكون بطلا. لقد وقع في شراك عالمين، إنساني ونفساني، من دون أن يكون مستوعبا لأي منهما، ومن دون حل منظور، باستثناء مبارزة حتى الموت مع جاني الظل.

لمنع هذا الموت النفساني، هناك عكس للدور مع جاني الظل. فيصبح عندها في الحياة الإنسانية (الخاصة) جانيا متطابقا مع جاني الظل في الحياة النفسانية. هنا، يتحد العالم الخارجي مع العالم الداخلي، وتتقرر هويته في إعادة تمثيل ديناميكية الصدمة في العلاقة مع المرأة/الضحية. إن هذه هي هوية الجاني ضمن المجال الخاص، أما تلك في المجال العام، فتأخذ اتجاها معاكسا عائدا باتجاه هوية البطل الخاصة به، وكلاهما له أساس في ثالوث الصدمة عند الضحية.

مع ذلك، فإن البطل الإنساني هو، أيضا، ضحية إنسانية. هذا يعني أن لديه، ضمن عقله، الذرائع النفسية لخلق دور المنقذ المنمذج، كي يبقى على قيد الحياة. ينشأ دور المنقذ المنمذج من الجماعة، حيث إن كل تجارب الثقة عند الجماعة تجتمع، بوصفها أثر الذاكرة الوحيد للمعتني الأساسي كمنقذ. وتتنمذج الذاكرة في دور المنقذ، الذي يمكنه أن يواجه الجاني بنجاح، ويقدم الوسيلة لإعادة الاستمرارية بين العالمين الداخلي والخارجي.

وحتى إن جرى تكيّفه اجتماعيا بعيدا عن ارتباطه مع الآخرين، فإن هذه الذرائع النفسية لا تزال مكانها في البطل الإنساني المنعزل. فالحالة الإنسانية ترابطية ومتبادلة؛ وهي طريقة عمل عقولنا وتفاعل أجسادنا، بوصفها عناصر من الكل الموحّد، الذي يُدعى «الكائن البشري.» إنها الطريق التي تبقينا في هذا العالم. فالكائن البشري يحيا دائما في علاقات ثلاثية متبادلة بين الأنا، والآخر، والعالم. وإن الصحة، والعافية، واحتمالية البقاء في هذا السياق تستقر مع زيادات في درجات الثقة. وتصبح الصور/الأدوار النفسية لجاني الظل والمنقذ المنمذج عند ضحية الصدمة علامات صدمية تدل على ارتباط الضحية واعتمادها على الآخرين من أجل البقاء، بوصفها موضوع إساءة ولاجئ مُنقَذ.

إن للبطل الإنساني كضحية، منقذا، والمنقذ المنمذج هو عقله، حيث يمكن لمنقذ البطل أن يحيا فقط ضمن عالم العقل. ولا يستطيع الحصول على منقذ في العالم الخارجي. فبطله خارج عالم العائلة والجماعة، «في لغة التفاعل البدني الواضح» وفي التفاعل الاجتماعي لبدنه، لا يستطيع قبول هوية عالمه الداخلي، بوصفه ضحية بحاجة إلى منقذ. إن أفراد الجماعة يحتاجونه، بوصفه بطلا وجانيا متبادلا، وذلك لأن الثقافة تعتمد على ديناميكية عدم الثقة لدى الضحية، وتعيد تمثيل انتصار البطل على الجاني. يجب أن يكون البطل الإنساني كضحية، قادرا على أن يكوّن هوية تدمج ثالوث الصدمة لديه مع حياته البديلة كبطل وجانٍ في العالم الخارجي.

إن التضحية البشرية هيٍ نتيجة للأذى الذي لاقاه من جراء التوقعات من التفاعل البدني مع عالم عائلته وجماعته كي يصبح شيئا غير ما هو عليه: بطلهم النموذجي. فهم لا يحترمون واقعه خدمة لأهدافهم، إذ إن التفاعل البدني مع عالم عائلته وجماعته هو تفاعل استغلالي. وهو لا يثق بأن شخص/أشخاص «الجاني» المهدد للحياة في المجتمع سوف يلبّون حاجاته كإنسان وكضحية.

يعتمد بقاء البطل على انسحابه من التبادل البدني، أو الجسدي مع العالم الخارجي، الذي اتخذ ديناميكية تحكم/خضوع. بالنسبة إلى البطل كبطل/وجان، هذه هي ديناميكية الاستغلال، التي يتم التغلب عليها في العالم الخارجي، وتجري إعادة تمثيلها في العالم الخاص. ونظرا إلى أنه من المتوقع أن يكون البطل الإنساني حصينا، ولا يحتاج إلى مساعدة أو إنقاذ، فإنه يستطيع، كضحية، أن يتم ديناميكية التجني في عالمه الداخلي.

ولكي يبقى البطل الإنساني حيا، يجب أن يتغلب منقذه المنمذج على جاني الظل في عقله، حيث يجري استبطان «جسم» العائلة والجماعة، وتجري إعادة عرضه في عقل الضحية البطل، بوصفه جاني الظل. يصبح المنقذ المنمذج في العقل بديلا لجاني الظل من الحياة الواقية. وهكذا يأخذ المنقذ المنمذج شخصية «جسم» العائلة والجماعة الجدير بالثقة ضمن العقل. ويمكن للمنقذ، الذي يحيا فقط في عقله، أن يتغلب على جاني الظل بجعل العقل «جسم» العائلة والجماعة الجدير بالثقة. فيصبح العقل جسم المنقذ المنمذج، الذي لا يمكنه أن يحيا في الواقع. إن التعاطي البدني

الاستغلالي، بوصفه ديناميكية صدمة بين جسد الضحية «وجسم» العالم الخارجي، بوصفه جانيا، «يجري احتواؤه» من قبل العقل، وكمنقذ، بغية تجنّب تحطيم العقل بسبب هذه الصدمة. فعقل الضحية لا يمكن أن يتحطم إذا قيد للعائلة والجماعة أن تحييا. وهكذا فإن بقاء العقل، ومن هنا بقاء البطل، يتطلّب تحكما مطلقا في جسد (الذات، والآخر، والعالم)، لأنه يقضي على تهديد الصدمة بين البطل الإنساني والعالم. بهذا تتم عقلنة الجسد، وبالتالي العالم.

الحرب العامة، المعركة الخاصة

تبعا لما تقدم، يطوّر البطل الإنساني في عالمه الداخلي منظومة تتطابق وتتحد مع دوره كبطل/جان في العالم الخارجي. وإن تحكّم عقله الناجح، كمنقذ، في بديله، أي «جسم» العالم (العائلة والجماعة) كجان، ينسجم مع دوره كبطل في المجال العام، الذي يتحكم بنجاح في دوره كجانٍ في المجال الخاص، ويعتمد عليه. وكي ينقذ هوية البطل الإنساني تلكً المنضبطة والمنعزلة ذاتيا، فإن ثنائية العقل/الجسد لديه تتجسد في العالم الخارجي بغية خلق درع نكران من الحصانة يهدف إلى الحصول على قبول واستحسان عامين يدلان على أن الحياة غير خطرة، وأن الجماعة سوف تنجو، وهي تظلل التهديد الصامت لتلك الحياة ذاتها، ولبقائها في المجال الخاص. هنا يصبح افتضاح الجاني الخاص في المجال العام للبطل ممنوعا، لأن ذلك يحطم البطل الإنساني، ويدمر خرافة البطل، والعالم. يعقلن هذا البطل (البطل/الجاني) المعيار المزدوج، الذي يتوقّعه العالم منه، ويعكسه كمعيار مزدوج (العقل/الجسد) يستبدل الإنقاذ بالسيطرة. لا يمكنه التحكم في العالم (إنقاذه)، ولا يستطيع العالم التحكم فيه (إنقاذه).

تولّد هوية البطل الإنساني الثنائية إحساسا بالاستمرارية والتشابه بين الذات والعالم، أي إحساسا بشيء ما بين الثقة وعدمها، وهو القلق الدائم. هذا هو «فقدان الكينونة» لدى المريد عند جيرار. فهو متوجّس تجاه التعاطي البدني مع العالم، الذي لم يعد مُرضيا، وإنما متحكم أو استغلالي فقط. إن لديه إحساسا مستمرا، ومراوغا، وعاما من التبدل والانفصال. ويصبح هذا انفصاما عن الوعي «التام» وعدم اندماج مع العالم، وافتراقا عن مركز

التعاطي البدني: أي عن تعامله مع العالم. فهو يستطيع أن يعتمد فقط على إثبات ذاته وتشريعها في دوره كبطل. ولا يمكنه الثقة بتقييمات الآخرين لنوع من السلاسة بين الذات والعائلة والجماعة. إذ يصبح غير مطمئن على نفسه. فكما يلاحظ فيك سيدلير Vic Seidler:A «علينا كأولاد أن نكون يقظين باستمرار إلى مواجهة العنف المادي، أو تجنّبه. وعلينا أن نكون يقظين للدفاع عن أنفسنا... فالذكورة ليست أبدا شيئا يمكننا أن نركن إلى الطمأنينة نحوها. إنها شيء يجب أن نكون دوما مستعدين لإثباتها أو الدفاع عنها»[٨٦].

وبالتالي، تتم حماية الحياة، التي تدل عليها الآن عملية تحكم العقل في الجسد، وتنقذ، وتؤمّن وفقا لحاجات البطل الإنساني غير المريحة، وحاجاته فقط. تتناوب التفاعلات مع العالم بين ديناميكية تحكم البطل وديناميكية استغلال الجاني. ويتميز كلاهما بالعنف كوسيلة توجيه لحاجات البطل/الجاني. فيصبح العنف مستبطنا في البطل الإنساني مع تطلب عنف البطل (العقل) أن يتحكم بعنف الجاني (الجسد). وبالتالي، يصبح العنف متماهيا مع القداسة (العقل) والغضب (الجسد). يتجسد هذا التسويغ، بوصفه قانونَ عنفٍ (البطل/العقل/المقدس) شرعي، في المجال العام، بغية التحكم في العنف غير الشرعي (للجاني/الجسد/الغضب) في المجال الخاص. تتكر هاتان البنيتان تبادلية المعتني/الآخذ بتهميشها كي تصمت في عزلة (أذى) الحياة المنزلية: أي تساند الضحية/الذات/الحاجة ضمن الجماعة. وفي محاولة دعابة ليست بهزلية جدا، تكتب إرما بومبيك Erma Bombeck حول هذه الازدواجية الذكورية المشوشة قائلة: «هل كان ذلك بفعل خيالي، أم أني كنت أطوّر رغبة الراهبة؟ أحيانا يكون زوجي ألطف شخص في العالم. وأحيانا أخرى يجعلني أشعر بأني منهكة في الحياة المنزلية»[٨٧]. إن مؤامرة الصمت فظيعة. ففي دراسة كندية للعنف ضد النساء، تبين أن ٢٢ في المائة من النساء اللواتي اعتدى عليهن أزواجهن لم يخبرن عائلاتهن، أو صديقاتهن، أو الشرطة، أو أي شخص آخر بأذاهن، وإن ١٨ في المائة من هؤلاء النسوة (١١١ ألفا) قد تأذين[٨٨]. وفي الولايات المتحدة، «نمنح العديد من الولايات صلاحية مطلقة ودائمة بخصوص الإفراط الجنسي، ويُسمح قانونيا بأي درجة من القوة»[٨٩]، في الزواج. إن النظام القانوني، في الحقيقة، مصمم لحماية الرجال من القوة الأعلى للولاية، ولكنه

لا يحمي النساء والأطفال من القوة الأعلى للرجال [٩٠]. إن هذا الوهم في قوة البطل الشرعية وغير القابلة للشك في المجال العام تبهم حياته البديلة في فظاعة الجاني غير الشرعية في المجال الخاص.

إن العالم الخارجي مقسّم إلى خاص وعام بغية التحكم في عنف الجاني غير الشرعي. يتضاعف هذا في تقسيم العالم الخارجي إلى حقلي الأمن المنزلي والخارجي بوساطة العنف الشرعي للبطل. فالجاني لديه جرائمه وضحاياه، والبطل لديه تضحياته وإصاباته. وقد أظهر تسويغ اضطراب ضغط عقب الصدمة بعد عام ١٩٨٠، من خلال جهود المحاربين القدماء، أن الأعراض النفسية، التي تُشاهد في الناجيات من الاغتصاب، والضرب المنزلي، وسِفاح القربى، تتشابه أساسا مع الأعراض ذاتها عند المحاربين [٩١]. «إن مضامين هذه الفكرة الثاقبة مرعبة في الحاضر، كما كانت في قرن مضى: حيث يجري الإبقاء على الحالة الدونية للنساء وتُفرض عليهنّ عبر عنف الرجال المخفي. إذ توجد حرب بين الجنسين... فهستيريا النساء وعُصاب المعركة لدى الرجال متشابهان» [٩٢]. إضافة إلى ذلك، فإن آثار الصدمة في أثناء تكوين الهوية المعياري، المراهقة، قد تصبح جزءا من الهوية، إذ إن القتال والاغتصاب كلاهما في الأساس تجربتان تحصلان في المراهقة وحياة الكبر الأولى. ففي الولايات المتحدة ودول أخرى، تبدأ الخدمة العسكرية في أواخر السن العشراوية، والمراهقة هي الفترة الأكثر خطورة من حيث ارتكاب الاغتصاب. «وهكذا، يمكن عد الاغتصاب والقتال شعيرتين اجتماعيتين متكاملتين في تنشئة العنف الإكراهي في أساس المجتمع. إنهما شكلان للصدمة يحتذي بهما النساء والرجال على التوالي» [٩٣].

انعكس العنف الصامت في المجال المنزلي، بغية تقوية البطل في الفتوحات الخارجية، في مجهود الحرب الصناعي في الولايات المتحدة في أثناء الحرب العالمية الثانية. «فقد تحمّل العمال التسارع، والساعات الطويلة، والبيئة الخطرة. فبين عامي ١٩٤٠ و ١٩٤٥، قُتل ثمانية وثمانون عاملا، وتأذى أكثر من أحد عشر مليونا نتيجة للحوادث الصناعية، ويشكل هذا الرقم أحد عشر ضعفا لإصابات الولايات المتحدة في الحرب» [٩٤]. كذلك، فإن دراسة أجريت عام ١٩٨٨ لحالات الانتحار بين محاربي فيتنام استنتجت أن الخدمة العسكرية في أثناء الحرب الفيتنامية سببت زيادة الموت لاحقا بسبب الانتحار

وحوادث الطرق. وكان أهم مضمون، وفقا لهذه الدراسة، هو «أنه قبل إرسال الرجال الشبان إلى الحرب، وخاصة إلى تلك، التي يقاسون فيها تجارب مشابهة لتجارب حرب فيتنام، على الذين يتخذون القرار أن يقدّروا الثمن. فإصابات الخدمة العسكرية الإجبارية قد لا تنحصر في أولئك الذين يُحصون في أرض المعركة» (٩٥).

تجد هذه الملاحظة أصداء لها في كلمات كتبها لاجئ سياسي أستوني من لاجئي الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ في برلين:

نحن أجانب

ترقص الفتيات الروسيات مع العمال الفرنسيين. جاري إيان أيضا، وأخته. ليس نحن. فقدان الوطن هو أكبر الأحزان.

أكبر من فقدان العائلة.

نشعر بالحنين إلى الوطن. الزوجة تبكي بقوة.

الرجل الصغير. الواقف على قدميه. ينظر إلى أمه. الجدية في عينيه الزرقاوين. لماذا تبكين يا أمي؟

وأنا عائد من ورديتي. يضرب بيديه. مثل سنجاب

عالمه بأكمله هو الأم والأب والأكل والنوم.

سنة ١٩٤٥ الجديدة.

ماذا ستجلب؟

نهاية الحرب الكبرى؟ بالتأكيد.

سقوط ألمانيا؟ بالتأكيد.

نهاية الشيوعية؟ لا.

وطن مستقل؟ مشكوك بهذا جدا.

إنها لمأساة بالنسبة إلى البلدان الصغيرة..

البلدان الكبرى تفعل ذلك عن قصد. ضميرها خامد.

ينسون حقنا في الحياة.

مصيرنا ـ

عائلات محطمة. متفرّقة. مرحّلة. بعضها يعمل في سيبيريا. في معسكرات العبيد. بعضها قُتل. وبعضها سقط من أجل الوطن المقدس. بعضها هرب. إلى السويد. إلى ألمانيا. إنهم دون مأوى.

غارات جوية أنجلو ـ أمريكية.
آلاف من القاذفات تشل برلين. الخطوط الحديدية متوقفة.
أورنينبيرغ كومة من الركام. لا يمكن إيجاد مصنع الطائرات.
أشكر الله أني لم أعمل فيه.
يعطي تليفون الإنذار الرسائل.
ثلاثمائة قاذفة. ستمائة. ثمانمائة. ألف.
فوق الحدود الغربية. فوق برلين. هامبورغ. باتجاه الجنوب الشرقي.
كل يوم. كل ليلة [٩٦].

إن تجربة حدث الصدمة الثلاثي لدى البطل مع الذات، والعائلة، والجماعة تُعيد تفسير العالم على شكل ما بعد حكاية ثقافية رمزية لثالوث الدراما، بوصفها ازدواجية العقل (الذات) وفوق الجسد (العائلة والعالم). وعندما يتطبع المحتوى الصدمي غير المحلول، الذي تتناقله الأجيال بين الذات، والآخر، والعالم كضحية، وجاني الظل، والبطل المنقذ، فإن الصدمة قد تتكرر، بشكل لا محدود، بوصفها ازدواجية جدلية من عدم ثقة العقل في الجسد بالاستناد إلى تحويل ديناميكية استغلالية بهدف السيطرة والخضوع في علاقات معزولة. إن درع البطل وستار الموت وعدم الثقة، والإنكار، والعزلة، والتحكم العنيف في معارك البدائل عند الجاني، تخنق وتفترس بصيص الحياة والحاجات المتبادلة، والاعتراف المتبادل في ثالوث الثقة من ذات متكاملة، ومعتنٍ، وجماعة.

قد يتأقلم الرجال مع هذه العملية التضييقية برفض المجال الخاص، وبمعاملة/تهديد العالم عبر محاولات بطولية. إن الصراع بين المجالين العام والخاص، والتكيف/الإدمان على زيادة إثارة التطرف يتم تصويره عبر العنف والصراع في دور البطل في مقاومة «ألفة الحياة المنزلية». ويمتد إلى العالم، فحتى عالم الجراثيم غير مستثنى، حيث يُعاد تفسير إنكار المنزلي، بوصفه ساحة معركة بطولية:

> إن المرض المعدي هو إحدى المغامرات الحقيقية القليلة المتبقية في العالم. فالثعابين جميعها أموات، والرمح أصبح صدئًا في زاوية المدخنة... والفرضية الوحيدة المحتملة المتبقية غير متأثرة بالتدجين المنزلي للجنس البشري، الذي كان حرا ذات مرة، هي الحرب ضد تلك المخلوقات الشرسة الصغيرة، التي تختبئ في

الزوايا المظلمة وتتفشى في أجساد الجرذان، والفئران، وكل أنواع الحيوانات الأليفة، التي تطير وتزحف مع الحشرات، وتكمن لنا في غذائنا، وشرابنا، وحتى في حبنا [٩٧].

كُتبتْ هذه الكلمات سنة ١٩٣٥، قبل عقد من تفجير أول قنبلة نووية. وربما كان الكاتب سيُعيد النظر في قيمة المحاولات البطولية شبه الحربية، التي نجحت في ترك الصراصير وحدها حرة من بين المخلوقات الحية. وربما كان يتفق مع فانفار بوش Vannevar Bush، مدير مكتب البحث والتطوير العلمي، المسؤول عن تنسيق نشاطات ستة آلاف عالم في تطوير الانشطار النووي ومشروع مانهاتن Manhattan Project، مولّد القنبلة الذرية، التي أُلقيتْ على هيروشيما في ٦ أغسطس ١٩٤٥، والتي خلّفتْ ٢٠٠ ألف من القتلى، ودمّرت ٦٠ ألفا من المباني، والركام عبارة عن جحيم [٩٨]: «بنت تطبيقات العلم للإنسان بيتا مجهّزا بشكل جيد، وعلّمته أن يعيش بشكل صحي في ذلك المكان، ومكنته من قذف جماهير الناس بعضهم لبعض بأسلحة فتّاكة. ومع هذا، فقد تسمح له أن ينجز السجل العظيم، ويزداد حكمة من خلال تجربة الجنس البشري. ويمكن أن يندثر في صراع قبل أن يتعلم أن يستخدم السجل من أجل مصلحته الحقيقية» [٩٩].

إن ملاحظة بوش ذكية. فما يزيد عن نصف الأمم اشتركت على الأقل في واحدة من الحروب في القرن العشرين [١٠٠]. وهناك حوالي ثلاثمائة حرب منذ عام ١٩٤٥، إذ لا يوجد يوم واحد دون حرب منذ ذلك الوقت [١٠١].

يتوقع من الذكر الإنساني المتساند، بوصفه بطلا نموذجيا حصينا، أن يمارس دورا مهلكا لحياته، بوصفه كائنا بشريا حيا. فالمتوقع منه أن يُنكر إنسانيته ويبقى إنسانا. في الوقت ذاته عليه أن ينفي أن جسده يتألم عندما يكون مجروحا، وأن لا يبالي بالرفض، ويكون هادئا في مواجهة الرعب، ولا يُعبّر عن الاستثنائية، ورواقيا عند التعرض لألم الخسارة أو الفشل. فالبطل ليس له حدود. من هنا، فهو لا يمتلك تخوما، ولا نموا، وبالتالي، ليس لديه تماهٍ مع الحياة، حيث يبقى مثلما هو، ولا نراه أبدا يموت (فهو يظهر ويعاود الظهور، مثل كل محتوى نفساني). يستمر في العيش من جيل إلى آخر، ويفعل ذلك لأنه إعادة تصوير لاستجابة طبيعية نفسية إنسانية إلى التعرّض للخسارة والهجران المهددين للحياة، وإلى الحاجة للبقاء. ونظرا إلى

وقوعه في شراك صدمة العقل السامي، فإن الذكر الإنساني، بوصفه بطلا، يصبح ظلا للرجل الطبيعي الحيوي، الذي يمكن أن يكون في عالم الحياة مع الآخرين.

يُقال للبطل إن غضبه خطرٌ. فغضب الرجل عندما يظهر أخيرا، غالبا ما يتم التعبير عنه بشكل عنيف. هذا ما أعطى الغضب سمعة سيئة» [١٠٢]. يُطبّع تحليل الرغبة عند جيرار ميثولوجيا العنف المضبوط لدى البطل (القداسة)، وعنف الجاني غير المتحكم فيه (الرغبة). فالرغبة تنجذب نحو العنف المنتصر، وتسعى إلى «تجسيد» «قوتها، التي لا تقاوم.» إن «الرغبة تلتصق بالعنف وتطارده خلسة كالظل، لأن العنف هو الكائن المعزز، الدال على القداسة» [١٠٣]. إن ما يبدو «ماديا أو غير مبالٍ باستمرار... هو فقط، الذي يستطيع أن يوقظ هذه الرغبة» [١٠٤]. وتصبح ميزة «الاكتفاء الذاتي المبارك،» التي يمتلكها الإله، موضوعا صعب المنال تسعى إليه الرغبة المحاكاتية. وبالنسبة إلى جيرار، تستطيع الإنسانية أن تكبح العملية المحاكاتية، المؤدية إلى العنف، فقط عبر نبذ هذه الرغبة، التي تجسّدها الضحية. بكلمات أخرى، يمكن للإنسان أن يبقى فقط عبر التحكم بسلوكه العنيف الناتج عن إنكاره الغاضب لحاجته، وأن يثق، ويُوثق به، ويعتمد على إخوانه البشر والعالم كي يتبادل الاحترام، ويلبي حاجاته.

أصبح واضحا في الخطب الموازية للعنف المحاكاتي ومعالجة الصدمة أن ما يميز التنافس المحاكاتي هو مرض ثالوث الصدمة، أي ديناميكية علاقة التحكم والخضوع، وليس «العدوان الفطري،» أو «الرغبة الفطرية العنيفة». يصبح هذا التنافس إعادة تمثيل علاقة الظل مع مسبب الصدمة، الذي خلق درجة ما من عدم الثقة الأساسية في الضحية. تولّد عدم الثقة الأساسية هذه «فقدانا» في الكلية، أو عدم مقدرة على الثقة، وتمنع اندماج العالمين الداخلي والخارجي في إحساس بالاستمرارية والتماثلية. ينبع «فقدان الكينونة» عند جيرار من هذا الإحساس المتأذي أو غياب الارتباط الاجتماعي والإثبات من العالم الخارجي.

إن الأثر الأساسي للصدمة هو تقويض الثقة الأساسية، أي الإحساس الأكيد بالثقة الشخصية ضمن إطار من أسلوب حياة الجماعة موثوق به [١٠٥]. يغيّر ذلك الضحية، حيث «يتبدل السلوك عندئذٍ ليصبح وظيفيا في عالم يعتمد على توقّع الاستغلال، بدلا من الإحساس بالثقة الأساسية» [١٠٦]. من

هنا، وفقا لجيرار، إن ما هو غير مبالٍ ومعادٍ هو وحده، الذي ينبّه الرغبة التي تسعى إلى (توقّع) العنف. وعلى نحوٍ مشابه، فإن الأطفال المُساء إليهم يحسبون الإساءة عناية لمجرد أن ذلكً هو ما رسّخوه في تجارب الاعتماد الأساسية لديهم. وغالبا ما يدخلون في علاقات مسيئة عند الكبر في محاولات للحصول على التسويغ، الذي سعوا إليه طويلا، وافتقدوه منذ طفولتهم الأولى. وهم يشكّون كثيرا في عناية الآخرين المخلصة، لأنهم لا يعرفون ما يتوقعونه من علاقات العناية، أو كيفية السلوك فيها.

البطل المنعزل كإنسان متساند

قد يؤدي الطقس والأسطورة وظيفة قصة رمزية تروي وتظهر حكاية الصدمة ووسيلة استعادة ضحية الصدمة للارتباط العام. على سبيل المثال، إن طقوس شفاء وتطهير الأمريكيين الأصليين تحضّر الرجال للمعركة والعودة منها [١٠٧]. وتعتبر الحرب، عند بعض القبائل الأمريكية، حالة غير طبيعية وشذوذا عن نظام الكون المنسجم [١٠٨].

> على الرجال، الذين يصبحون محاربين، أن يتخذوا بالضرورة حالة نفسية مختلفة كي يقتلوا العدو وينتصروا، بغية استعادة الانسجام والتوازن في الطبيعة. فبعد المعركة، تدرك الجماعة الحاجة إلى إعادة المحارب إلى دور وهوية جديدة في الثقافة. وكي تقوم بذلك تكرّم الثقافة أعمال المقاتل الشجاعة، وتوفر طقوسا كي تطهر، وتنقّي، وتشفي جراح الحرب النفسية والجسدية. وإضافة إلى توفير بيئة داعمة للمحارب ومعتنية به، فهناك، في الأغلب، وعي الجماعة الضمني والداخلي بضرورة تحول هوية المحارب إلى هوية جديدة تتطلب النضج والمسؤولية. إن الفشل في إنجاز هذا التحوّل لهوية المحارب قد يقود إلى العزلة وإلى اتخاذ وضعية الضحية، مع كل ما يرافق ذلك من سلوك نفسي منهك (مثل الإدمان على الكحول، والاكتئاب، وتحطيم الذات).

ووفقا لهذه الرؤية، يجب أن يُجهّز المحارب المزمع لمواجهة النتائج النفسية لتجربة معينة مهيمنة: صدمة مهددة للحياة. لقد طوّرت تجربة القبيلة الجَمْعية تقليدا يتكيف مع النتائج التفتيتية للصدمة، التي تقوّض دورات

الحياة الطبيعية والعلاقات في الجماعة، وسلامتها. إن الجماعة تفهم آثار رعب الصدمة كي تولّد شعورا عميقا بعدم الثقة عبر تحطيم إحساس المحارب بالنفس والثقة الاجتماعية.

تضر طبيعة الصدمة الطاغية بالحدود المتكاملة، التي زرعتها الذات كي تتحد مع العالمين الخارجي والداخلي، حيث تكشف الصدمة تخوم الذات، فجأة، كي تتفاعل، بشكل فعّال، مع العالم، بغية التوسّط المناسب لتأمين حاجاتها، والاعتماد على العالم من أجل هذا التوسّط. وبالنتيجة، تُظهر الصدمة أن حاجات الذات لن تُلبّى، فالصدمة تسلب قوة الذات، وتحكمها. وهذا هو سبب عدم الثقة بمقدرة الذات على البقاء. فقد تمّ خرق الحدود بين العالمين الداخلي والخارجي، بشكل غير ملائم، وتمّت الهيمنة عليها، وبالتالي تتقوض الحدود. ففي الصدمة، يولّد انعدام الحدود بين العالمين الداخلي والخارجي انصهارا وتشابكا بين هذين العالمين، وتتماهى الذات مع مرتكب الصدمة المهيمن في محاولة للبقاء. هذا هو استبطان المعتدي، وكره الذات لأنها غير قادرة على تأمين وسيلة العيش بالمحافظة على سلامة حدودها على نحو ملائم.

في ارتدادها مِن الصدمة وعدم تعريض ذاتها لها، تنسحب الذات، ولا تستطيع تحديث حدودها دون التفاعل مع العالم، ولا يمكنها التعبير عن حاجاتها أو تلبيتها. إذ لم تعد «تنسجم» مع العالم. وتصبح منبوذة، وتشعر بعدم الانتماء. ولم يعد بمقدورها «تغذية» ذاتها بالمعلومات من أجل البقاء، ويصبح التحول من العيش إلى الموت تحطيما ذاتيا. وهكذا، عند التهديد القوي لحياة الذات، تفتقدُ الذات الإحساس بالأمان، وتتفتت حدودها، وتدخل في عزلة مع العالم الخارجي تتسم بعدم الثقة. إن حدث الصدمة يجرح، بل إنه قد يدمّر، بشكل لا يمكن إصلاحه، الإحساس بالذات، الذي نما من خلال تفاعل الذات مع العالم الخارجي منذ الولادة.

لقد نقلنا بشكل ضمني هذه المعرفة الثقافية المأساوية لاضطراب ضغط عقب الصدمة من خلال تصوير دقيق للجدار أو الدرع الواقية، والبطل القشرة، التي تخفي الإنسان الهش في أغنية الأطفال حول بيضة تحتوي الحياة: جلس همبتي دمبتي Humpty Dumpty على جدار، فوقع من علٍ، ولم تستطع كل أحصنة الملك ورجاله أن تنقذ

همبتي دمبتي. إن عشرات الآلاف من حالات الانتحار بين محاربي فيتنام القدماء يؤدون بصمت واجب الاحترام لهذه الحكمة الشعبية، وهكذا تفعل تلك النساء المنتهكات (١٠٩).

تجهز الجماعة القبلية المحارب للرعب الناتج عن التفاوت بين قوة الحدث الطاغية وقوته المحدودة، وتوضح له أن هذه الصدمة قد تقتله، وأنه قد يضطر إلى القتل كي يحمي نفسه. إن هذه صدمة نفسية وأخلاقية، لأن البطل قد يعرف أن فعل قتل ذاته ينم عن احتقار كبير للحياة، وتهديد لاستمراريتها. ومع ذلك، فإن جماعته تطلب منه أن يجازف بحياته من أجلها. فحياته بمجملها متبادلة وقيّمة، وقتل بني جنسه عبارة عن تناقض مقيت مع هذا الاعتقاد. وقبل الحرب، يجب تحضير المحارب بقدر الإمكان كي يمتلك ثقه كاملة بنفسه، وبجماعته، وأن يتحدى عالمه، ويدافع عنه إلى درجة التناقض مع الذات أو التفتت. وعليه أن يكون جاهزا للتضحية بحياته من أجل جماعته، وهذا يناقض القالب النفسي للثقة، التي حازها ضمن جماعته كي يضمن حياته. ويجب أن يكون مستعدا نفسيا لشذوذ الاستغلال، أي الاستخدام والإساءة احتقارا للحياة، بينما يحاول تأمين الاحترام لحياته.

بعد الحرب، تحاول الجماعة استعادة قالب الثقة عنده واستعادة حدوده المفتتة عبر تكريمه. هذا قبول له في حالته المجروحة، التي تثبت مكانه الآمن والمناسب أخلاقيا، بوصفه عضوا في الجماعة. يقول هذا المعالج الجمعي، مثلما يوحي هذا القبول: «نحن آسفون لما حدث، وسعداء أنّكَ لم تُقتل. لم يكن ذلك خطأك.» وبذلك يُعاد دمجه في جملة شبكة علاقات الثقة الضخمة بما يكفي لمعالجة آثار الصدمة من دون مجازفة إضافية بالحياة، سواءً بحياته أو بحياتهم. عندئذٍ تستطيع الجماعة، التي تفهم آثار الصدمة، أن تعيد التفاوض بشأن حدود المحارب المتضررة، وتستعيد الثقة. وقد تُطمئنه الجماعة بأنه لن يُستَغَلّ ضمن تلك العلاقات، وسوف تتدخل الجماعة لمنع تماهيه مع المعتدي (وبالتالي لن ينفض عن الحياة باتجاه الذات وموت آخر مدمر) عبر إعادة تماهيه في تماهٍ تام مستبطن سابقا مع المعتنين الموثقين، ومع العالم.

تتطلب إعادة تماهي المحارب ودمجه، كعضو في الجماعة، مسؤولية ونضجا. حقا، إن تجربة الحرب هي تجربة احتقار وإنكار فظيعين للشخصية والتساند بين الأفراد. إن تحمّل المرء المسؤولية عن أعماله يعني الاعتراف

بآثار أفعاله في الآخرين. ويعني إدراك أن ما يريده المرء، وما يريده الآخر ليس متشابها، فقط لأن لكل منهما تاريخ حياة مميزا. قد يكون مؤلما معرفة ذلك. ويعني الألم وجود حدٍّ تم اختباره، ويستلزم ضبط الخلل في ميزان الحاجة بين كل فرد والعالم. وبما أن البقاء يعتمد على التلبية الناجحة لحاجات المرء بمساعدة الآخرين، فإن هذا التفاوض يدلّ على التبادل الاجتماعي. فإضافة إلى احتياجاته، على المرء أن يتنبه إلى احتياجات الشخص الآخر ويحترمها بصدق، وأن يحقق توازنا بحيث إن الاثنين يرضيان ويبقيان. يؤدي التوازن الناجح إلى انسجام، ومصالحة، واستمرارية اجتماعية تتسم بالثقة.

إن الرفض، وهو إشارة إلى أن الحاجات لم تُلَبَّ بشكل مناسب في الأخذ والرد الاجتماعيين، يؤدي إلى زعزعة اجتماعية، ويهدد حياة الفرد والجماعة من خلال عدم تلبية حاجات الأعضاء. وإن لم تُحترم هذه المقاومة، فسوف تتأذى الثقة، وقد تتحول إلى عدم ثقة إذا ما تراكم ما يكفي من التجارب المؤلمة، التي تُظهر تقويض البقاء. تتحول التفاعلات الاجتماعية إلى عدائية عندما يصبح الأعضاء غاضبين بسبب معاناة ضرورة تغيير الأشياء كي يتوقف الألم، ويتمكنوا من تلبية حاجاتهم. ويغتاظون عندما يشعرون بأنهم عاجزون عن إحداث مثل هذا التغيير مع الآخرين غير المتعاونين. قد تحاول مظاهر العجز هذه أن تجد تعويضا في محاولة التحكم المفرط، أو السيطرة المتمثلة في محاولات فرض الاستسلام على الآخرين بغية تلبية حاجات المسيطر. إن ما يُظهر لهم مباهج الحياة، التي تتحقق في العادة عبر محاولات الثقة يجري الحطّ من قيمته، ورفضه، لأن الحياة، بالنسبة إليهم، وفي علاقاتهم التي تتسم بعدم الثقة، غير ممتعة أو مرضية، ولا هي مثبتة أو مؤكدة، وإن ما يُثبت الحياة هو كذبة. فالاستغلال التخريبي هو حقيقتهم. كان هذا التهميش والحط من القيمة هو، في الأغلب، مصير الإبداع غير العلمي وغير الجاد في الثقافة الغربية.

ونظرا إلى أن تفاوض الحاجة غير الناجح يخل بتوازن حدود التفاعلات الاجتماعية المعادية، يحاول الأعضاء تلبية حاجاتهم بشكل غير مناسب في السلوكيات المؤذية لهم، وللآخرين، وللجماعة بشكل عام. إن هذه السلوكيات، التي تُسمّى «عنيفة،» لأنها تهدد أو تنتهك حرمة العلاقات السليمة بين الذات

والعالم الضرورية من أجل البقاء، تؤدي إلى الانتحار، والاغتصاب، والاعتداء، والجريمة، والحرب. تترنح الثقافة في مشيتها المجروحة متحاشية الموت. وتدل هذه السلوكيات على أن الجماعة المتساندة تموت، وأن حاجات أعضائها غير مشبعة، وأن الحياة غير مثبتة، أو مؤكدة، أو مدعومة. ببساطة، يفقد البعض القدرة على التحمل ويموتون.

قد ينضج المحارب القديم بسبب معاناة مضامين مرعبة لخلل في ميزان الاحتياجات، وقد يتعلم أن الحياة تعتمد على التساند في تلبية حاجات كل منهما بشكل ملائم ومحترم. وقد يتعلم أن الحياة تعتمد عليه بقدر ما يعتمد هو عليها. تصف بولا غون آلان Paula Gunn Allen الدورات الكونية بأنها مرتبطة بدورات الحياة على الأرض وضمن الكون بسبب العلاقة الطبيعية. «فهي موجهة نحو قوى أكبر بكثير من الجماعة أو الفرد، على الرغم من حتمية اعتماد كل منها على الآخر، أي دورات ضمن دورات، كما يقول ليم دير Lame Deer' «دون بداية أو نهاية» [١١٠]. يصف هذا القول الطبيعة الدائرية للتبادلية ضمن ثالوث الثقة.

قد يكون مسببو الدمار أو الصدمة أناسا عانوا الإهمال أو عدم المقدرة على تأمين سلامة الذات مع الآخرين، والإساءة الناجمة عن التعاطي غير المناسب مع الحاجة. وعندما يسلكون سلوكا غير متوازن يتسم بفقدان الثقة، قد يتجاهلون حدود الآخرين في محاولات يائسة لتلبية حاجاتهم من أجل البقاء. إن درجة العنف والحاجة إلى التحكم الاجتماعي في أعضاء الجماعة، تعكسان مدى إخفاق المجتمع في تأمين احترام الحاجات وتنفيذها الجماعي، بغية توليد الثقة في العلاقات الاجتماعية.

ونظرا إلى تعرض المقاتل لاحتمالات سلوك عنف جديدة في حدوث الصدمة، فإن إعادة تسميته محاربا قديما بدلا من ضحية صدمة قد تعيد إليه قوة التحكم والإحساس بالمسؤولية. فمن خلال عودة الاندماج مع الجماعة، يمكن للمقاتل السابق أن يطوّر مجموعة جديدة من التوقعات السلوكية له ولجماعته تعيد تأكيد اعتماد بعضهما على بعض، وثقتهما وإرادتهما المتبادلة في تلبية حاجات كل منهما. وقد يؤدي «فشل تحقيق هذا التحوّل في هوية المحارب إلى الغربة وحالة صدمية» [١١١] تتسم بعدم الثقة وتحطيم الذات.

تتعكس هذه العملية في وصف ماردي هوراويتز Mardi Howrowitz لكيفية تحطيم الصدمة لمنظومة داخلية خاصة بمقدرة العقل على معالجة المعلومات الجديدة، بغية تحديث منظومة الذات والعالم الداخلية. حيث «تُخزّن تجارب الصدمية غير المتمثلة في ذاكرة نشطة ذات نزعة متأصلة نحو تكرار تصوير المحتويات. تتحلّ الصدمة فقط عندما يطوّر الناجي منظومة عقلية جديدة لفهم ما حدث» (١١٢). ويمثل دافع التكرار محاولات علاج تلقائية غير ناجحة بغية استعادة الفعالية والقوة» (١١٣). إن العودة المستمرة... لإرادة مصدومة هي عودة تمكين، وليس إرادة القوة.

في قطاع محاربي فيتنام القدماء التزام قوي بدور المقاتل، لأن ذلك كان الهوية الأساسية في أثناء مرحلة الحياة الحرجة (١١٤). وفي مستويات أعمق من الشعور، يخشى هؤلاء المحاربون من التخلّي عن صفتهم كمحاربين قدماء، لأنهم يشعرون بأن «أرواحهم سوف تنتهي». وبالفعل، يهدف استحضار ذلك إلى تشغيل وضع الناجي من فرض إثارة وانتباه للخطر لأنه قلق موت، نظرا إلى الاعتقاد اللاواعي أنه من دونه سوف تموت الذات الفردية أو تتأذى. ولأن اضطراب عقب الصدمة يصبح جزءا لا يتجزأ من التطور ضمن النفس (١١٥) وذا آثار طويلة الأجل فهو أكثر بكثير من مجرّد تحوّل تفاعلي.

إن كوخ العرق هو أحد الطقوس المستخدمة بغية تجسيد التحوّل النفسي من محارب إلى محارب سابق، وإعادة الدمج في الجماعة. هناك ثلاثة أبعاد أساسية لعلاج كوخ العرق بالنسبة إلى المحاربين القدماء، الذين يعانون اضطراب ضغط عقب الصدمة. تتضمن هذه الأبعاد: (١) تحويل هوية المحارب إلى حالة أكثر توليدية؛ (٢) تكوين استمرارية فردية وثقافية؛ (٣) تشجيع الكشف الذاتي في الوقت، الذي يكون المحارب مرتبطا جسديا وروحيا مع الآخرين في بيئة من الحرارة الشديدة، والحرمان الحسي، والألم الجماعي المشترك (١١٦). فمن خلال هذا الطقس يحصل تحويل الصدمة ضمن بنى استعادة تدعم ثقة أساسية مكونة من الأمن، والتذكر والحزن، وإعادة الارتباط مع العالم (١١٧). فالتحول عبارة عن عملية إعادة ارتباط رمزية ضرورية لتطوير مستويات أعمق من ضغط الحرب (١١٨)، وإن عملية إعادة الارتباط تقاوم التبعيد المتعمد والتخدير النفساني. فليس العنف الشائع عند الكل هو السمة الرابطة لإعادة الدمج

في الجماعة، إنما هو الحاجة المتبادلة العامة في احترام بعضهم حاجات بعض، وتلبيتها بشكل متبادل من أجل توليد مستمر لإحساس بالثقة وبكلية العالم.

يعترف موروث الأمريكيين الأصليين هذا بالمبدأين اللذين أصبحا معلومين في الطب النفسي العسكري فقط منذ الحرب العالمية الثانية، وهما: (١) إن الرجال الذين يتمتعون بشجاعة مثبتة يمكن أن يستسلموا لخوف عارم؛ (٢) والحافز الأكثر فعالية في التغلب على هذا الخوف هو أمر أقوى من الوطنية، أو مبدأ مجرّد، أو ـ كره العدو ـ وهو حب الجنود بعضهم لبعض [١١٩]. هذان المبدآن يشكلان تناقضا مباشرا لقيم اللامبالاة والاعتماد الذاتي على النموذجين الممثلين في ميثولوجيا البطل، التي وُلدت كي تتكر ألم ضحايا العنف وضعفهم.

وعلى النقيض من الموروث الأمريكي الأصلي، دعونا نتمعّن في شهادة مايكيل نورمان Michael Norman، وهو محارب فيتنامي قديم في البحرية، ونتاج الموروث الغربي للمقاتل الاجتماعي ونظام الحرب، الذي يطبّع الذين يشتركون في الحرب ويمجّدهم:

> تعجّب الأصدقاء والعائلة لماذا كنا غاضبين جدا. كانوا يتساءلون لماذا نبكي؟ لماذا أنتم معكرو المزاج ومغتاظون؟ ذهب آباؤنا وأجدادنا إلى الحرب، قاموا بواجبهم، وعادوا إلى الوطن، وتكيفوا مع الأمر. فما الذي جعل جيلنا مختلفا تماما؟ لا شيء كما يتضح. لا فرق على الإطلاق. عندما يظهر الجنود المعمّرون، الذين خاضوا الحروب «الجيدة» من وراء ستارة الأسطورة والعاطفة، ويتعرضون للضوء، فإنهم يبدون وكأنهم يحترقون من الغضب والعزلة... ولهذا كنا غاضبين. وكان غضبنا قديما متوارثا. كنا غاضبين، مثلما يصبح كل الرجال المتحضرين الذين أُرسلوا إلى القيام بالقتل باسم الفضيلة [١٢٠].

من الرغبة المحاكاتية إلى الحاجة المتساندة

يبدو أن آلية إيجاد كبش الفداء، التي يصوّرها جيرار تصف شيئا أدنى من وسيلة تحقيق المصالحة المعيارية. ويبدو أنها تُظهر الاستمرار الاستغلالي لمحتوى الصدمة الجَمْعية غير المحلولة. تتوازى المفاهيم الموضوعاتية في عمل

جيرار مع أعراض تحويل الصدمة. فالمثلث المحاكاتي المكون من التابع، والنموذج، وموضع الرغبة، هو عكس ثالوث الثقة المكوّن من الأنا، والآخر، والعالم في ثالوث الصدمة غير المدمجة. إن عملية إيجاد كبش الفداء في التغيير من المحاكاة الاكتسابية إلى المحاكاة الصراعية هي تحوّل للصدمة، وتحويل مضاد لها. فالرغبة المحاكاتية، التي تعتمد على العنف، هي تفاعل عدم ثقة اجتماعي في ديناميكية التحكم/الخضوع. يقود هذا إلى «محاكاة صراعية» للتحول المضاد في إعادة تمثيل المحتوى النفسي للصدمة غير المحلولة. فالبديل الرهيب هو التماهي الإسقاطي لجاني الظل مع فريق ثالث، أي شبيه الضحية، وشبيه الضحية هو التحوّل الرمزي لديناميكية الصدمة من حنق وإنقاذ مُرحَّلين إلى الجماعة. كما أن بديل جاني الظل هو البطل المثالي، حيث يدمّر جاني الظل الحياة، أما البطل المثالي فينقذها. إن إعادة التمثيل الطقوسية لتحويل الصدمة تولّد دور الجاني الشرير ودور البطل المنقذ، مما يوحد فعليا الحنق أو الغضب مع الموت العنيف بوصفه طبيعيا، ويوحد النزاهة الرواقية مع التضحية المدافعة عن الحياة. ويضع ذلك دوري الجاني والبطل في تعارض معادٍ من الطراز الأول بغية إدامة ديناميكية التحكم/الخضوع من الناحية الثقافية.

يتم خلق البطل المنمذج والحصين بغية مواجهة جاني الظل في إعادة توليد ثقافي لثالوث الصدمة، المكون من جاني الظل، الضحية، والمنقذ المتخيل من خلال تكرار تحويل الصدمة عبر الأجيال. يجب أن يسيطر البطل بإحكام على مشاعره، لأن تلك السيطرة قد تجعله عرضة للغضب والرعب، أي لمشاعر الصدمة العنيفة، وأثرها المدمّر في الهوية الموحدة والروابط الاجتماعية. من هنا، يجب أن لا يكون لديه روابط اجتماعية يمكن تقويضها، إنما يجب أن يكون «هو» كي يحمي مصدر إنتاج الحياة، أي «هي». وإذا أظهر عاطفة، فهي عاطفة حنق، وذلك فقط بغية التحكم في الجاني المهيمن. وبالتالي، يجب أن يخلو من العاطفة - باستثناء عاطفة الحنق - وأن يكون مكتفيا ذاتيا، وشهيد واجب، ولديه المقدرة على التغلب على الحدث الصدمي. ويجب أن يكسب البطل كي تُنقذ الحياة وتستمر. تُحل أزمة الحياة الثقافية، وتستطيع الحياة أن تستمر تحت حماية البطل، وليس تحت حماية «الأم» أو المعتني/الجماعة. فلا يمكن الثقة بالمعتني، ولا بالجماعة، لأنهما «يخونان» الضحية «بتركها» في

الحدث الصدمي. إن أدوار الضحية، والجاني، والبطل، من الناحية التقليدية، هي مواصفات ذات علاقة بجنس الفرد، ولكنها أدوار متبادلة، بوصفها أدوارا في عالم الصدمة الإنساني. وما لم يقم الفرد والجماعة بإعادة دمج تجربة الصدمة وحلها، فإن ميثولوجيا عدم الثقة الثقافية تتطور، وتصبح أسطورة البطل المنمذج مركزها.

الحصيلة الوحيدة هي أن البطل غير إنساني. فالبطل موجود في محتوى الصدمة غير المحلولة، الخاصة بالخيال الثقافي. والذكور يشعرون فعلا بالمتعة والألم العاطفي والجسدي في أجساد ضعيفة، وهم يحتاجون إلى أناس آخرين، ويتغيرون ويكبرون في بيئتهم؛ ويريدون تأكيد حياتهم، ويعيشون أيضاً. وإذا أنتجنا أشكالا جماعية لإعادة دمج ضحايا الصدمة في أطر جماعية واثقة، فلن نحتاج بعدها إلى البطل، أو إلى إعادة تمثيل درجات قصوى من عنف سام، وتضحية، وإدانة، إذ يمكننا أن ندع البطل النجم يرتاح بسلام، ويمكننا أن نقدّر أبطالنا المحليين، ونثمّن حياتهم الفريدة والعادية مثل حياتنا. لن نتوقع بعدها من أبنائنا الرجال أن يعملوا، كمحاربين شجعان متجهمين، أو نعاملهم بازدراء إن لم يفعلوا ذلك. ولن نتوقع من نسائنا العذراوات المحزونات، بوصفهن ضحايا، أن يصبحن خانعات وعاجزات، ونخشاهن إن لم يكنّ كذلك. ولن نعامل جناتنا (الذكور في العادة)، بوصفهم معتدين عنيفين بالفطرة، ونحرمهم من الانتباه الملائم الذي يحتاجونه. فقد حان الوقت أن ندرك، مع هيرب غولبيرغ Herb Goldberg أن السلوك المؤذي للنفس وللآخر لا يدلّ على سلوك «الولد السيئ» الشوفيني لدى الرجل «السيئ» فطريا. بل إنه يدلّ على «الذكر المحبط، الواقع في الفخ» [١٢١]، مثل البطل الإنساني الواقع في شراك درعه الخانقة.

إن أسطورة البطل وتحويل ثالوث الصدمة عبر الأجيال تجعل منا جميعا ضحايا، بنسب مختلفة، من خلال إساءة تصوير ما نحن عليه: بشر متساندون مع العالم. وإن استعادة ارتباطاتنا الجمعية مع أنفسنا ومع الآخرين سوف تدمج رعب جاني الظل والاعتماد المتخيل على المنقذ المنمذج فتنقذ الضحية، بوصفها ناجيا ذا محاسبة ومسؤولية ضمن العلاقات الاجتماعية المكوّنة من الثقة، والاعتمادية، والتجربة المشتركة.

يقول جيرار: إنها «لحقيقة» أن «ديناميكية الرغبة المحاكاتية كانت على الدوام موجهة نحو الجنون والموت» (١٢٢). إن علاجها من تسمم ثالوث الصدمة عبر الثقة موجّه نحو السلامة والحياة.

نستطيع الآن أن نطفئ ضوء البيل الحاد، ونتخلص من الدرع في إعادة الدورة. من بين الأعمال التي قام بها أبي أنه كان منقّب آبار ماء ولحاما. وعندما كنت طفلة، كنت أزوره في منصة التنقيب، حيثما كانت فوق سهول مونتانا الشرقية بين أدغال أشجار الغزال والأفاعي المجلجلة. كنت أستمع إلى صوت الجزء المنزلق من التربة في الغلاف، وإلى صوت اصطدام الفولاذ مع الفولاذ، بينما تُثقب الحفرة، ويندفع الأنبوب في الأرض. كان يثقب إلى مسافة مئات الأقدام ثم يشغّل المكبس فيندفع الماء بموجات فوق الأرض الصلبة وتحت أقدامنا. تعلمت من ذلك أنه عليكَ التعمّق أحيانا كي تجد ما تحتاجه.

وعندما كان يشغّل المخرطة قليلا في المزرعة، كنت أرى على ظهره صندوقا معدنيا يشبه قاعة نصب تذكاري تتدلى منه خيوط فضة زرقاء دقيقة. كان التحول من كتلة الحديد إلى تلك الأداة والرزمة اللولبية مدهشا. وعندما كان يلحم، أعطاني قلنسوة كبيرة، مستطيلة، شبيهة بقلنسوة العصور الوسطى، ذات لون رمادي وعيون مطلية بالسواد. ثم شغّل غاز الأستيلين وبرّد الكوب المعدني الأسود وأشعل البيل. هكذا كنا نحن الثلاثة: الطفلة الواثقة، والأب، والأجيال، نراقب رذاذ شرارات ملونة ترشنا، بينما تلمع نار زرقاء من البيل الحاد، وهو يلحم القطع، كي يدع الحياة تتدفع من الأرض. إن حيوية الحياة تتشكل بالثقة.

وبينما يختبر أبطالنا البشر جلدهم الحساس، يمكن للبقية منا أن يحولوا انتباههم من عالم صدمة الضحية عند جيرار إلى تفكيكية دريدا Derrida الانفصالية المؤجلة.



6

دريدا والأصل البطولي

لقد استخدمنا خطب الشهادة، والنظرية، والرمز لوصف الصدمة والمحاكاة. وصفت هذه الخطب ديناميكية تحويل الصدمة بوساطة العلاقات البيشخصية. وجعلنا هذه الديناميكية بشكل جمعي مثالا يُحتذى عند الجماعة. فتوقعات الاستغلال البيشخصية تقود بشكل كبير إلى علاقات استغلال عند التعامل مع الصدمة غير المحلولة. فأثر الصدمة غير المحلولة في العقل، وأثر خطابها النظري في الثقافة، هو مركز المقارنة بين الأعراض النفسية لتفكيك الصدمة وخطاب التفكيكية الفلسفي عند دريدا.

تركز النقاش السابق بخصوص الصدمة والبطل الإنساني على فكرة حدث صدمي حاد، وعلى إعادة تمثيل الضحية الصدمة في العلاقات اللاحقة، وعلى الترميز الجمعي. ماذا يحصل عندما يتحول الحدث إلى نوع من الحالة المعتادة، صدمة مزمنة دون نهاية، مثل حروب استنزاف مطولة؟ دعونا ندرس حالة الجزائر كمثال على ذلك؟

«إن ديناميكية الإقصاء هي إقصاء من وإلى؛ أي أنها حد إذا ما تم التعاطي معه بنجاح فإنه يوفر الحماية ويغرس الاحترام والمحبة، وإذا لم يتمّ التعاطي معه بنجاح فهو يعرض للإساءة ويغرس عدم الاحترام عدم الثقة»

المؤلفة

المقاومة السلبية والاختلاف المؤجل

صور نابليون الثالث، في أواخر القرن التاسع عشر، الجزائر كمملكة عربية، ومستعمرة أوروبية، ومعسكر فرنسي [1]. استمرت الحرب الجزائرية من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٦٢. صُورت تلك الحرب على أنها حرب غير قابلة للحل، ناشئة عن جو الكره بين المستعمرين الأوروبيين والمسلمين. وبعد الحرب العالمية الثانية ونيل العديد من المستعمرات الآسيوية استقلالها، سأل الأفارقة لماذا لا يتحررون هم أيضا من روابط الاستعمار [٢]. ولّدت الإبداعات، التي تسبب بها التوسع زمن الحرب وأثر المحاربين العائدين من الخارج، نهوضا سياسيا نحو الحكم الذاتي. رد وينستون تشرشل في عام ١٩٤٥ بالقول إن الحريات في ميثاق الأطلنطي تتطبق فقط على ضحايا محور العدوان، وقرر الفرنسيون في ١٩٤٤ أن البدء «حتى في المستقبل البعيد، بالحكم الذاتي في المستعمرات هو أمر مستحيل» [٣]. كانت الحرب الجزائرية سبع سنوات من التمرد المسلح، والرعب، والرعب المضاد، وثورة الجيش الفرنسي.

كتب المراسل جون فيليبس John Phillips، الذي ولد وتربى في الجزائر، حول اليأس من وجود حل عسكري نهائي للمشكلة الجزائرية [٤]. تتلخص المشكلة بالنسبة إلى فيليبس في التبادل بين سجين مسلم وسجّانيه من الجيش الأجنبي، الذين حاولوا الحصول منه على معلومات تخص ترسانة جيشه. أعلن ضابط فرنسي أن السجين جُلب إلى التحقيق «وتكلّم بمحض إرادته». «إن المقاومة السلبية لهذا العربي الوحيد أصبحت فجأة المقاومة السلبية لكل العرب، الذين عرفتهم منذ طفولتي... إن مكره هو الذي أثّر في... وبقدر ما ابتسم وأذلّ نفسه، أصبحت مقتنعا بأن الفرنسيين لن يصلوا إلى أي نتيجة في الجزائر بالقوة». في النهاية صرخ العقيد متوعدا «لماذا أخذت كثيرا من الوقت كي تقول لنا هذا؟ سوف أقول لكَ لماذا؟ كي تعطي أصدقاءك الوقت لينقلوا المواد، هذا هو السبب». وبالفعل كان الأمر كذلك. تذكر فيليبس أنه قيل إن رجلا صمد لمدة أربعة أيام في أثناء المقاومة الفرنسية حتى يحمي أصدقاءه. من الواضح أن ثلاثة أيام كانت تكفي بين الفلاحين المسلمين.

إن وصف هذا التبادل البدني يشبه كثيرا ديناميكية التفكيك الفلسفية. فالصمود في خطاب الحرب، والحفاظ على وجود غائب بين المتغيرات ضمن اختلاف مقاومة مؤجلة/سلبية في نقطة تقاطع القوة والمعنى يعني النجاة. تقع هذه المنطقة بين السيطرة والخضوع، وينجح في عدم تحقيق الخضوع للمعتدي، حيث يؤجل الخنوع بشكل مستمر.

هنا يصبح موضع الثقة هو الصمت، فالصمت يؤمّن على حياة المرء الخاصة ضد عنف/خطاب العالم الخارجي العام، المقتحم، والجارح. إذ لا يوجد مجال في خطاب القوة يحترم خطاب الآخر. إن كسر الصمت والانغماس في خطاب قوة يجازف بخيانة خطاب المرء الخاص، أي بالتعاون مع المعتدي. فخطاب القوة لا يسمح للمرء بأن يسمّي العنف: هو يصبح العنف. هنا، يصبح الجاني مجهولا، ويبقى ظلا شاملا، غيابا حاضرا، تدل عليه آثار الخطاب. إضافة إلى هذا، لا يسمح خطاب القوة بتسمية المنقذ، حيث يجب أن يبقى المنقذ إمكانية محيّرة. وجريا على قاعدة الحرب، «كن غير قابل للتنبؤ - فهذا أكثر أمنا» [٥]، فإن الديناميكية الناتجة هي ديناميكية عدم ثقة تجاه العالم، ومكر البدن، واستنزاف جماعي. فالرمال المتحركة للكثبان القاسية تستسلم لحالة من الإذعان المستمر، أي إنهاك الشفاء المؤجل التالي للصدمة [٦].

إن طولانية إعادة تمثيل الصدمة في ديناميكية الاعتداء الخاصة بالسيطرة والخضوع، الأصل البطولي، تنقطع عبر رفض الخضوع، أو في رفض السماح له «بالتقدم» أو الاستغلال.

الاختلاف والدلالة

على النقيض من تأويل معنى المعنى عند ريكور، أو الذاتية المعبرة عن المُشكلة رمزيا، يصف جاك دريدا وهم أصل الفرد، أو الحضور، «خلف» التعبير. إن الاهتمام بالحضور في الميتافيزيقا الغربية هو تاريخ معنى، ذاتية إشارة، أو تاريخ مدلول الدالات في اللغة. فالميتافيزيقا، من الناحية التقليدية، طبّعت الذاتية بالإبداع، والأصل، وبلاغة التعبير، والنية، وحضور الذات في الكلام. هذا الحضور هو قيمة أو معنى، وهو بالتالي سابق

لمنظومة العلامات، التي من خلالها يعبّر الحضور عن نفسه، وهو معنى يتخطى مركّب الاختلافات، الذي يكوّن الفردية ويتحكم فيها. إنه يدعى «المدلول التجاوزي» (٧).

يستبدل دريدا «الكلام» «بالنص» كي ينتقل من الذاتية، التي تعلن وتعبّر، وتتكلم، وتعني، إلى طباعة الكتابة، التي هي لعبة اختلافات، علامات مختلفة تكوّن الفرد المزمع، بوصفه باطنية تناصية. فالداخل هو الخارج، لأن كليهما موجودان ضمن منظومة العلامات المختلفة ذاتها. إذ لا يوجد أي فرد يمكن أن يتجاوز منظومة العلامات هذه. ومن هنا، يُوضع الفرد في سياق نظام ثقافة لغوي، وفيما يخص أهدافنا، يوضع ضمن أنماط العنف الثقافية.

يستبدل دريدا كلمة علامة بكلمة اختلاف، لأن العلامة أشارت تقليديا إلى ذاتية تدل، أي تشير إلى غياب الذاتية كإشارة. «وبالتالي، لا شيء ـ لا حاضر وكائن مختلفا ـ يسبق الاختلاف والفراغ. فليس هناك شخص يكون أداة، أو كاتبا، أو سيد الاختلاف، يتجاوزه الاختلاف في النهاية بشكل تجريبي» (٨). فالاختلاف هو محاولة لدحض تقليص الكتابة إلى كلام، إلى موضوع تعبيري، حيث تقدّم الكتابة الكلام، وتمحوه في الوقت ذاته. كما يتضح عدم وجود كتابة صوتية محضة في الفراغ الضروري بين العلامات، وأدوات الترقيم، والفواصل. إن الفرق بين الكلام والكتابة يقدم مبدأ الاختلاف، الذي لا يعطي امتيازا لإحدى المواد، الصوتية أو الزمنية، على حساب مادة أخرى، تصويرية أو فراغية. وكل عملية تدليل عبارة عن لعبة اختلافات أو آثار شكلية (٩). فالتفاعل بين الفونيمة والحرف هو الوسيلة، التي بوساطتها «ينقسم الموضوع عن ذاته، من حيث إنه يصبح فراغا، وزمنا، ومؤجلا» (١٠). والموضوع هو أثر اختلاف، تأجيل مختلف للدلالة.

جرى التعبير عن الموضوع مسبقا؛ فهو نص أصلا، «شبكة من الإحالات إلى نصوص أخرى»، حيث «إن خارجية المعنى المفترضة تؤثر على باطنيته المسبقة» (١١). ونظرا إلى أن نص الذاتية تناصي أساسا، فإن ما يُسمى تعبيريتها لا تعبّر بالفعل عن المعنى، لأن المعنى، أو أي معنى، لم يعد باطنيا، وإنما هو مطبوع في النص. فاللاتعبيرية فقط هي التي يمكن أن تدل، لأن الدلالة يمكن أن تحصل فقط ضمن النص. إن هذه هي طبيعة المقاومة السلبية، غموض الدلالة التناصية.

يصـبـح المعنـى «مـعنـى عـدم قـول شـيء»، أي اللاشيء الذي ليس له حضور، كما في كيان مختلف يسبق الاختلاف والفراغ. إن الدلالة على عدم وجود شيء هي نشر، أو «اختلاف بذري» لا يمكن تصوره لأن «قوة زعزعته وشكلها تفجّر الأفق الدلالي» (١٢). إن تفكك الفلسفة يعني أن تستخدم «ممحاة تسمح بقراءة ما تمحوه، وتخط بعنف ضمن النص ذلك الذي حاول أن يحكمه من الخارج» (١٣). إن تفاعل الاختلاف قادر على تحديد ما هو غير مسمى في الفلسفة عبر تاريخ الكبت لديها، حيث تُعامل نصوص ثقافتنا كأنها «أعراض لشيء ما لا يمكن تقديمه»، لأن فعل ذلك يجعل من «معنى الكائن كحضور» (١٤) موضع تساؤل. إن تاريخ الثقافة الغربية هو، بالنسبة إلى دريدا، تاريخ كبت، وتأجيل مسألة الحضور. من هنا، تصبح دلالة الحضور مسألة اكتشاف للسكوت المؤجل في الخطاب.

يفصل الاختلاف النص عن ذاته، بجعله فراغا في تزامنه، وتأجيله. إن الفلسفة «تفتح التاريخ» بـ «طريقة عنيفة» من خلال «معارضتها للفلسفة» (١٥). بكلام آخر، «إن الخطاب عنيف في الأصل»، لأنه يمكن تأكيد السلام في المبدأ العقلي الفلسفي لمجرد أن «الحرب تمنعه» (١٦). ويمكن أن يصبح اللاعنف نهاية الخطاب، وليس جوهره (١٧). وتستمر حرب الاستنزاف الصامتة، وغير المنتهية، بشكل تناصي على الرغم من تظاهرها بالحضور صوتيا. ويتنكر البطل البديل، بوصفه جانبيا، في خطاب عام متأنّ، وبالتالي فهو، أيضا، يتمثل في خضوع الضحية المقاومة. يقوض دريدا الأصل البطولي بوساطة لغة الحرب النفسية الخاصة، والغامضة، التي يمكن تتبعها في النصوص.

القصدية الهوسرلية

يجري صد العقل، الذي يحاول الوصول إلى الآخر، على جبهتي الاختلاف، الداخلية والخارجية، وهو اختلاف مغاير للظاهراتية القصدية عند هوسرل Husserl (١٨). فوفقا لهوسرل، توفر الملاحظة الخارجية معرفة أساسية بالأشياء المادية، لكنها لا تُقدم معرفة بالحياة العقلية الباطنية لشخص آخر. إن لدينا «معرفة أساسية بأنفسنا وحالات وعينا

في ما يُسمى الفهم الداخلي أو الذاتي، لكننا لا نعرف الآخرين في تجاربهم الحيوية عبر التقمص العاطفي» [١٩]، نستطيع فهم تجارب الآخرين «عبر ملاحظة سلوكهم الجسدي»، وهو فعل أساسي، ويمكننا أن ندرك حدسيا حياتهم العقلية الداخلية من خلال التقمص العاطفي، الذي لم يعد فعلا أوليا. يتم فهم الآخر وحياته النفسية، بوصفه كائنا «موجودا بشخصه، وفي وحدة مع جسده، لكنه، على خلاف الجسد، لا يُقَدّم لوعينا على أنه أولي» [٢٠].

ليست الحياة العقلية، وفقا لألفريد شوتز Alfred Schutz، هبة في أصلها، لكن الجسد موهوب. «ولهذا السبب لا يمكنني أن أدحض بقوة، من خلال أي تجربة تخصني، إمكان عدم الوجود الفعلي، لأي وعي آخر أفترضه في تجربة تقمصية» [٢١]. مع ذلك، ونظرا إلى أن تجربة المرء التقمصية الخاصة موهوبةٌ أصلا، فإن الإثبات التقمصي يستثني، من حيث المبدأ، التحقق الأصلي من وجود الآخر. إن فهم المرء لحياة الآخر العقلية، بوصفها موجودة، عبارة عن فهم تخميني، لكنه قد يكون فهما صحيحا، نظرا إلى ثبات وجود الجسد عبر التجربة الأولية؟

يوضح دريدا أن هوسرل يوافق على أن «الأجساد، الأشياء السامية والطبيعية، هي بشكل عام، آخرون بالنسبة إلى وعيي» [٢٢]. فوجود الأجساد «في الخارج وسموها علامة على اختلاف سابق لا يمكن تخفيضه». و«العلامة» الأخرى على هذا الاختلاف، بشكل عام، هي وجود شيء داخلها، أيضا، «مختف دائما، ويُشار إليه فقط عبر التوقع، وبالقياس، بعيدا عن التقديم» [٢٣]. لأن إمكانية تقديم الآخر، بوصفه «شيئا ساميا،» أو موضوعا ماديا، هي «من حيث المبدأ إمكانية مفتوحة ومستقلة».

لكن مثل هذه الإمكانية «مرفوضة كلية في حالة الآخرين»، لأن اختلاف الشيء السامي هو كذلك فقط بسبب «عدم الاكتمال اللامحدود لمداركي الأصلية». فاختلاف الأشياء لا يمكن مقارنته مع اختلاف الآخرين، لأن اختلاف الآخرين يضيف «بعدا أكثر عمقا من عدم الأصالة ـ الاستحالة التامة للدوران حول الأشياء بغية رؤيتها من الجانب الآخر» [٢٤]. يجب التفكير معا «بنظام هذين الاختلافين»، حيث إن الواحد «مدرج في الآخر،» بوصفه

«اختلاف الآخرين، وبالتالي، بوساطة قوة لا نهاية مضاعفة». إن تجربة الغريب الأصلية هي على الدوام وبشكل غير متناهٍ تجربة غير سهلة المنال، بوصفها تجربة أصيلة «مناسبة لي».

يرى دريدا أن هوسرل «يعطي نفسه حق الكلام» عن الآخر غير النهائي لأنه يقر بأن الآخر غير متناهٍ. يقوم دريدا بتأنيب إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas بسؤاله: «ما الذي يخوله القول الآخر اللانهائي إذا كان الآخر اللانهائي لا يظهر هكذا ضمن منطقة ما يدعوه الشيء عينه، وهو مستوى الوصف السامي الحيادي؟» [٢٥] فوفقا لدريدا، لا يقر ليفيناس باختلاف غير متناهٍ للآخر. بل إنه يسمي الآخر ضمن الشيء عينه، وبالتالي يستثني الآخر من الظاهر، ومن هنا يرتكب العنف بحق الآخر.

سوف يبقى «التمييز بين الخطاب والعنف أفقا يتعذر بلوغه دائما» [٢٦]. فظاهرة فهم الآخر المقصودة، التي «يمكن التعبير عنها بوساطة اللغة، أي لغة محتملة»، قد تهدف إلى «استسلام المرء للعنف،» أو جعل نفسه شريكا فيه، أو أنه، بالمعنى النقدي، «يذعن إلى عنف الواقع» [٢٧]. وعنف الواقع هو تلميح إلى «منطقة منه غير منقوصة،» أي «عنف تسام سابق لكل خيار أخلاقي، حتى المفترض بوساطة اللاعنف الأخلاقي» [٢٨]. وإذا ما «ارتبط» مثل هذا «العنف» بـ«الظاهراتية نفسها، وباحتمالية اللغة فإنه سوف يتركز في جذر المعنى وجوهر العقل، قبل أن يتحدد الأخير بأنه بلاغة، ونفسية، وغوغائية... إلخ» [٢٩].

ونظرا إلى عدم إمكانية الوصول إلى الآخر، «تبدأ الحرب فقط بعد بداية الخطاب، وتنتهي فقط في نهاية الخطاب» [٣٠]. «فبدخوله الحرب ـ الحرب الموجودة ـ ... يصل إلى الآخر بوصفه آخر (ذاتا)» [٣١]. «إن الحرب... هي بالذات نشوء الكلام والظهور» [٣٢].

هناك تحوّل في اللغة، اللغة التي تبعّد، بحسب شرح دريدا للظواهر القصدية عند هوسرل. ولتوضيح ذلك، تمعّنوا في الفرق بين نص دريدا المقدم ضمن إشارات القول، ونص هوسيرل الموجود ضمن أقواس [٣٣]. الأجساد «موجودة في الخارج وسموها هو علامة على اختلاف سابق غير قابل للنقصان». (يُفهم الآخر على أنه موجود شخصيا). إن إمكانية تقديم

الآخر، بوصفه شيئا ساميا، أو شيئا ماديا هي «إمكانية مفتوحة، من حيث المبدأ، وأمر سابق». (يتم تصور تجربة الآخر المعيشة عبر تصور السلوك الجسدي).

مع ذلك، إن مثل هذه الإمكانية «مرفوضة تماما في حالة الآخرين». و«العلامة» الأخرى على الاختلاف هي «الاستحالة القصوى» لتصور «بعد عميق لعدم أصالة» الآخر. إن اختلاف الشيء السامي هو اختلاف فقط لمجرد «عدم الكمال غير المحدود لتصوراتي الأصلية». (يُنظر إلى الآخر وحياته النفسانية على نحو تقمصي بأنه متحد مع جسده، لكن، على خلاف الجسد، لا نعني به أنه أولى). وبما أن كل طرف في نظام الاختلاف «يندرج في الآخر»، فيجب ضمهما بوصفهما «اختلاف آخرين، وبالتالي قوة مزدوجة غير متناهية». (يُفهم الآخر وحياته النفسانية بأنه في وحدة مع الجسد).

التفكيك والفصل

لا يدل دريدا، من خلال هذا الرفض الظاهراتي، على اختلاف الآخر أو على عدم مقدرة تجربتنا على تصور الآخر. إنه ببساطة ينكر التفاعل البدني بين كل من الاثنين، في مجال الإحساس، والشعور، والتقمص العافي، والعلاقة. وهو يبقي على تجربتنا مع الآخر كأنها تجريد اختلاف. إن هذا هو المصدر المنهجي «للشعور الشاحب»، وهو انحدار في العاطفة الصادقة وتسطيح لما بعد الحداثة، الذي يقر به فريدريك جيمسون Frederic Jameson [٢٤]. كما أن لهذا التبعيد أثرا مضاعفا، أولا، كشكل وقائي من التبعيد الفلسفي، الذي يخدّر مشاعر المرء ويعدّ بيئته متطفلة، وثانيا، بوصفه نزعا ماكرا للإنسانية ضروريا بغية إبعاد العدو كآخر، وكغريب ممكن قتله. وفي الحقيقة، إن هدف الحرب هو تدمير الأجساد. فبحرمان الآخر من الجسد، يُبعد الآخر كغائب عن الرؤية/المكان، ويحاول كحضور، وفقا لدريدا، حكم الداخل، بوصفه حضورا تصوريا للخارج. إن دريدا أقرب إلى نيتشه منه إلى هوسرل: «فالذي يعيش بشكل أكثر روعة هو الذي لا ينتبه إلى الوجود» [٢٥]. ولا يشعر فيه تجاه الآخر. هذه سابقة الضحية السلبية بوصفها جانيا، معتديا سلبيا.

يجعل دريدا الآخر معزولا في عدم محدودية قوة الحياة، أي في حيرة الاختلاف، الذي ينفجر في تاريخ هائل للشيء ذاته (فكرة نيتشه الأساسية حول الثقة في الإنسانية بأنها خالدة) أي مركزية العقل الوجودية في الفلسفة. تشتمل لعبة الاختلاف المزدوج على احترام الأصل المنظم لمفاهيم فلسفية على الطريقة الفرويدية، في الوقت، الذي تحاول فيه تحديد «الشيء، الذي استطاع هذا التاريخ التستر عليه أو إخفاؤه، بجعل ذاته تاريخا عبر الكبت المندفع من مكان ما» [٣٦].

إن ظهور قوة تدميرية تقتحم العلاقة العلاجية بشكل متكرر يوازي تلك القوة الغائبة المجهولة في جاني الظل عند معالجة اضطراب ضغط عقب الصدمة. إن هذه القوة المنسوبة تقليديا إلى عدوانية المريض الفطرية، تُعرف بعنف الجاني [٣٧]. ففي التعامل مع رعب الصدمة، يبدو كأن «الضحية والمعالج يجتمعان بحضور شخص آخر. هذه الصورة الثالثة هي القاتل، الذي... يطلب الصمت، ولا يُطاع أمره الآن» [٣٨].

ولو استخدمنا عبارات دريدا، فإن هذا الحضور الغائب «ليس حاضرا في أي مكان» في خطاب الصدمة «العنيف أصلا»، لأن التحويل الصدمي للعلاقة العلاجية يعكس تجربة الرعب وتجربة العجز، أيضا [٣٩]. ففي لحظة الصدمة، تصبح الضحية عاجزة تماما، وغير قادرة على الدفاع عن نفسها. تؤدي صرخات الاستغاثة غير المستجابة إلى مشاعر من الاستسلام التام. «وتطغى ذاكرة هذه التجربة على كل العلاقات اللاحقة» [٤٠]. إضافة إلى ذلك، كلما ازداد الإيمان بالعجز والاستسلام، أصبحت الحاجة إلى منقذ كلي أكثر إلحاحا. وإذا فشل المعالج في الارتقاء إلى مستوى توقعات الإنقاذ المثالية لدى الضحية، يصبح المريض على الأغلب ممتلئا بالحنق [٤١]. ويُبيّن الرعب الناشئ من طلب المريض للنجدة كم هو مرعب «أن يحتاج المرء بشدة إلى شخص ما دون أن يكون قادرا على السيطرة عليه». «إنه مرعب»، بالنسبة إلى المريض «لأنه يمكنكَ أن تقتلني بما تقوله... أو بعدم الاهتمام بي، أو بتركي».

وبدلا من أن تكون تفكيكية دريدا خطاب سيطرة ذكورية يقتحم بشكل عدواني آفاق دلالة الخطاب العقلاني، فإنها ترمز إلى الخطاب الذي يتسم بعدم الثقة لدى الأصل البطولي، أي ديناميكية الجاني والضحية المكونة من

الحضور الغائب للجاني الكلي (البطولي)؛ ومن التهديد باندلاع العنف في أوامر الصمت الحصرية، التي يطلقها الجاني، فيجعل الخطاب ذاته عنيفا بوصفه عمل اقتحام متكررا من قبل الجاني، وعمل مقاومة من قبل الضحية.

إن زعزعة الثقة الأساسية تدمر الإحساس القوي بالمصداقية الشخصية ضمن إطار موثوق من أسلوب الحياة لدى الجماعة [٤٢]، حيث يتبدل سلوك الضحية ليصبح وظيفيا في عالم يعتمد على توقع الاستغلال بدلا من الإحساس بالثقة [٤٣]. والحقيقة، أن حرب استنزاف من المقاومة السلبية ضمن آثار خطاب التفكيك الثقافية لما بعد الحداثة تنعكس في ملاحظة ميهاي سباريوسو Mihai Spariosu القائلة إن «العلاقة بين الكُتّاب والقراء ما بعد الحديثين لم تعد تعتمد على شيفرة تواصل مشتركة تنبثق من التأويل التقليدي المرتكز على أنماط من القراءة مجازية وهرمية، وإنما على لعبة قوة اعتباطية عنيدة قوامها عدم الثقة، والتظاهر(الخداع)، والوصولية» [٤٤].

إن الوعي كتفكير، بالنسبة إلى دريدا، «لا يعني شيئا،» وهو «أثر اختلاف القوى، والاستقلال الوهمي لخطاب الوعي الذي يتم تحليل سببيته» [٤٥]. وإن أثر الابتعاد عن مركز الوعي مع «عنفه التجاوزي» له ما يوازيه في ظاهرة الفصل الصدمي، التي تُعرّف بأنها «فصل فكرة في عملية التفكير عن تيار الوعي الرئيسي» [٤٦].

إن الفصل عملية طبيعية تأخذ في العادة شكل حلم اليقظة. يصف بينيت برون Bennett Braun الفصل بأنه المسافة الأبعد عن الوعي «التام،» وهو أبعد من الكبت، والنكران، والكبح. ومع ذلك، إذا ما استُخدم كآلية تأقلم ردا على الصدمة فإنه «قد يتطور إلى نشاط سوء تكيف مَرَضي» [٤٧]، لأن السلوك الانفصالي يُبعّد «السلوك، والشعور، والإحساس، والمعرفة عن انسياب النشاط العقلي المتكامل». فالفصل، بحسب المعايير التفكيكية، يهمّش. كما أن «عدم التكامل هذا هو إحدى العلامات المرضية للتفكيكية» [٤٨].

الفصل والذات غير المركزية

إن السمة الجوهرية لفوضى التفكيكية هي «الاضطراب أو التبدل في الوظائف التكاملية المعتادة للهوية والذاكرة. يمكن عد ذلك اقتحاما أو انسحابا من انسياب الوعي المستمر» [٤٩]. إن ذلك يشبه «عنف»

الخطاب الذي يصفه دريدا. فالأعراض الاقتحامية لاضطراب ضغط عقب الصدمة، مثل الأفكار الاقتحامية للصدمة، والكوابيس، وفرط الانتباه، وأحداث عاطفة قوية، وأعراض نكران (عدم انتباه، وفقدان الذاكرة وكبح عمليات الفكر، والتخدير العاطفي) يمكن عدها جهات فصل متقابلة. ويمكن رؤية الأعراض الاقتحامية كأعطال لآليات الحماية الخاصة بالإنكار وفقدان الذاكرة» [٥٠]. هنا، «ينفجر» «عنف» «الظاهراتية ذاتها» في التفكيك. إن الصلة بين الصدمة والفصل هي في تعبئة الفصل الدفاعية بغية احتواء الصدمة النفسية وتوزيع بقيتها (الآثار عند دريدا) [٥١]. «إن ثمن هذا الدفاع هو، على الأغلب، تفكك نفساني لاحق يتجلى كأعراض تفكيكية» [٥٢]. وهذا هو التأجيل المختلف للذاتية غير المركزية.

تعلق شيري توركيل Sherry Turkle على الذات المتفككة، التي يقدمها المرضى ذوو الاضطرابات النفسية وعلى النظريات، التي تؤكد الذات غير المركزية، وترى أنه يجب على علم النفس الآن أن «يواجه ما تركته نظريات وحدانية الذات»، وأن يسأل «ما الذات عندما تعمل كمجتمع؟ و«ما الذات عندما تقسّم أعمالها بين بدائلها المكونة؟» [٥٣]، وتلاحظ توركيل أن «أولئك المثقلين باضطرابات ضغط عقب الصدمة يعانون من هذه المسائل»، وفي نقاشها مسألة شبكة الإنترنت، تفترض أن «ساكني الجماعات الافتراضية يلعبون معهم» [٥٤].

تشير توركيل إلى تقارب الاضطراب النفسي وفلسفة التفكيك. ومع ذلك، ترى في هذا التجاور ما يتعدى الاقتراب، فهما بشكل منهجي وصفان نظريان مميزان للظاهرة ذاتها. وبوصفهما وجهين لعملة واحدة، فإن مرض اضطراب ضغط عقب الصدمة والفلسفة التفكيكية ما بعد الحديثة كلاهما يصفان أعراض الفصل الصدمي ضمن أنماط العنف.

يمكن رؤية التفكيك على أنه فلسفة تهديمية تعتمد على عدم الثقة. يجتمع أثر الصدمة الهدّام وفلسفة عدم الثقة/التفكيك غير الكاملة والغامضة جدا مع العنف السامي في تعليقات آرثر كوهين Arthur Cohen بشأن عدم مقدرة الوصف والتحليل التاريخيين أن يحيطا بالمحرقة، بوصفها أحد الأسباب الرئيسية لعدم تناسب المحرقة مع الفكر. إذ «لا يمكن التفكير

بالمحرقة نظرا إلى عدم إمكان استنفادها بوساطة الوصف التاريخي. فتبقى غامضة، ولا يمكن احتواؤها، وهي سر مشهور لأن المقولات التي تُفهم بموجبها مثل هذه الأشياء الهائلة غير كافية ومبتذلة»[٥٥]. ويشتمل ذلك على تحليل فوكو لخطب القوة المجهولة في تواريخ الفكر القمعي، حيث تتحول مرجعية المرء من اللغة إلى مرجعية «الحرب والمعركة»، بوصفها علاقات قوة وليست علاقات معنى»[٥٦].

يبدو أن فوكو يدعم ادعاء دريدا أن الحرب هي نشوء الكلام بحد ذاته وبروز الآخر. ويبدو أيضا أنه يصف الحرب بأنها مثالٌ دقيقٌ على التفاعل البدني للذات، التي تعتمد على الصور والتفاعل في التواصل السابق للغة. فالطفل الذي «في حرب» مع المعتني به يطوّر عدم الثقة كتوجه أولي نحو الحياة. قد يؤثر هذا في التصوير الرمزي لبطل الأسطورة والحرب في أنماط العنف بغية صياغة شكل الفهم الثقافي، الذي يهدف إلى تقديم الحرب على أنها تحدد بنية الأحداث والفهم الذاتي على حساب مكونات الواقع المحتملة الأخرى. يمكن أن يُسهم ذلك في تحويل ثالوث الصدمة الاستغلالي، بوصفه مثاليا، للسلوك الاجتماعي في الثقافة الغربية على حساب تبادلية ثالوث الثقة. ويمكن رؤية التفكيك بأنه آلية تكيف تهدف إلى التعامل مع تجربة في ثقافة أنماط العنف تطوّرت فأصبحت نشاط عدم ثقة مرضي سيئ التكييف في ما بعد الحداثة.

التسجيل وسوء التكيف

تقدم توركيل وصفا قصصيا لمستخدم إنترنت يشعر بأنه جزء من شيء أكبر منه بكثير جدا[٥٧]. يصف المستخدم شبكة الإنترنت بأنها «عقل جبار... وإنها تتطوّر بمفردها. أما الناس وأجهزة الكمبيوتر فهم شبكتها الحيادية». هذه الفكرة، بالنسبة إليه، «بدت كأنها تجلٍّ». تعلّق توركيل بأنه في فترة نشعر كأننا أفراد مفتتون، «ليس مفاجئا أن نرى ظهور ميثولوجيات شعبية تحاول أن تعيد ثانية جمع العالم»[٥٨].

توجد عناصر استعادة الذات مع الآخر والجماعة في محاولة لعلاج ذواتنا المفككة في هذه القصة التكاملية. هذه ليست ميثولوجيا. وهي تعكس الطريقة التي تتعامل بها عقولنا مع تجاربنا في العالم.

ولأن نظام ذاكرتنا دينامـيكي وتكاملي [٥٩]، نتعلم من خلال التفاعل النشط مع بيئتنا، وليس من خلال تراكم سلبي لردود الفعل. «يطغى هذا النمط من العمل على كل تجاربنا، وهو أساسيٌّ لطريقة تعاملنا مع العالم الذي نواجهه» [٦٠]. إن عقلنا ترابطي. «فمع وجود عنصر في متناوله، ينتقل مباشرة إلى عنصر تالٍ يوحي به تداعي الأفكار... كما أن الآثار التي لا تتابع بشكل متكرر تصبح ميالة للاضمحلال، عناصر غير مستمرة تماما، وذاكرة عابرة. ومع هذا، إن سرعة الفعل، وتعقيد الآثار، وتفاصيل الصور العقلية، تبعث على الهلع أكثر من أي شيء في الطبيعة» [٦١]. يتراكم المزيد من المعلومات حول العالم مع تطوّرنا ونضجنا، ويستمر فهمنا بالازدياد، ويصبح مفصّلا مع تحديثنا بمعلومات جديدة. كما «تستمر معرفتنا بالتبدل بوصفها نتاجا أوتوماتيكيا لهذا التركيب المتغير» [٦٢]. ونسعى لفهم تجاربنا، بغية دمجها في ذواتنا، ودمج ذواتنا في العالم.

أعطى التفكيك معلومات جديدة حول الفرضيات الأصل، التي استخدمناها لفهم العالم وذواتنا عبر تفكيك هذه الفرضيات، وبالنتيجة، تفكيك ذواتنا. لقد ولّد التفكيك اختلافا كي يحافظ على لغة المقاومة السلبية للتفاعل البدني ضمن عالم يعتمد على الثقة. تصف هذه المعلومات بعدا واحدا لظاهرة التجربة الإنسانية، التي جرى كبتها في موروث السيطرة/الخضوع المركزي في الثقافة الغربية: الأحداث الاستغلالية المتعلقة باستخدام الجاني القوة كي يحصل على الخضوع عبر بلاغة بطولية، والمقاومة المنفصلة لتلك القوة. يكشف التفكيك خطاب البطل/الجاني والضحية في الفلسفة. ومع ذلك، من الخطأ أن نعامل هذا الخطاب على أنه طراز بدئي. إن الأثر الدائم لهذا التصوّر هو وضعنا جميعا في خانة الأبطال/الجناة أو الضحايا، ضمن منظومة عنيفة من عدم الثقة تلقي بحضور ظل الجاني الغائب على كل التفاعل الخطابي والبدني. إن ديناميكية الإقصاء هي إقصاء من وإلى؛ أي أنها حد إذا ما تم التعاطي معه بنجاح فإنه يوفر الحماية ويغرس الاحترام والمحبة، وإذا لم يتمّ التعاطي معه بنجاح فهو يعرض للإساءة ويغرس عدم الاحترام وعدم الثقة.

يصف مارك سي تيلير Mark C. Taylor إثبات الذات، الذي يهدف إلى تحقيق الهوية الذاتية بأنه يتم بوساطة «التحكم بالآخر أو حتى تحطيمه. ومع هذا، يرتبط العنف بشكل وثيق مع (الإروس) غريزة البقاء... فالعدوان الناجح لا يتحكم بالآخر وحسب، وإنما يلتهمه بالفعل» (٦٣). إن ما يُسمّى «السمة الارتدادية للغرائز» (الماسوشية الأساسية لغريزة الموت التدميرية عند فرويد) ذات أساس في «المادة الملاحظة - أي في حقائق الدافع القوي للتكرار» (٦٤). ضمن هذا الإطار، ليس هناك من سبيل بديل لنا أو للآخر للظهور سوى في الحرب، أي في علاقات قتال تولّد «اختلافات» ناتجة عن التكرار القسري الذي تدفعه الغرائز العنيفة. ومع هذا، ومن منظور اضطراب ضغط عقب الصدمة. إن ما يصفه تيلير هو النمط الارتدادي التكراري، ليس للغرائز العنيفة، ولكن لتجارب الصدمة واستغلالها.

وإذا ما أمعنا النظر في التفكيك بوصفه آلية تكيّف تشرح عالمنا، نصبح عاجزين عن وصف تجربتنا ودمجها في فهمنا لذاتنا، لأننا نعلم أننا لا نمتلك «ذاتا» تتمثل الفهم دون عنف، ومن هنا تروّج لوهم ذات متدنية المعنويّات، بوصفه عنفا لغويا. نعلم أن الوصف عنيف، والتأطير عنيف، والخطاب عنيف. وحتى مع الإقرار بتنوّع الذات وأبعادها المضاعفة، يصبح أولئك الذين يحاولون وصف تجربتهم، ويزيلون الحدود أو يقيمونها موضع شك، بوصفهم جناة عنف إقصائي أو بوصفهم يقترفون عنف مقاومة خطاب الجاني. إن غير المركزية القصوى تحجب العمل الاندماجي النفسي العصبي لوظيفة البقاء الإنساني اللغوي/الجسدي. وهكذا تستمر أنماط العنف وتحويل الصدمة المتكررة.

بما أن ثقافتنا هي ثقافة أنماط العنف، عانينا بشكل مباشر وغير مباشر، من الآثار المرهقة، وتفتت الفصل غير المركزي الناجم عن أحداث الصدمة. تم تصوّر هذه الآثار ونشرها عبر فلسفة تفكيكية أشارت في وصفها آليات قالب العقل الأصل البطولي المسيطر، إلى الجانب السفلي للصدمة الثقافية التي تضاعفت عبر آلاف السنين من التحكم والاستغلال. لقد حطّم التفكيك تحكم الجزم المفهومي المتجانس عبر تأجيل مختلف ومبهم. ولا يزال شكل مقاومته السلبية يتعامل مع ديناميكية السيطرة/الخضوع، ويحوّله من عنف ظاهر إلى عنف خفي. لا يتخلى عن شبح/ظل الصدمة، ويسمح باللجوء إلى الإصلاح في المنظومة الداخلية كي يسترجع الذات مع الآخرين والعالم.

إن أولئك الذين يعيشون في بيئات معادية بشكل دائم يعانون من الصدمة المطردة، مما يؤدي إلى تغير الجسد. فأولئك الذين يعانون من مزيج من القلق والمخاوف العامة ليس لديهم مستوى أساسيّ من الانتباه الحذر والمطمئن [٦٥]. بل إنهم يمتلكون أساسا مرتفعا من الإثارة: تصبح أجسادهم يقظة نحو الخطر. وتبدو الأحداث الصدمية كأنها تعيد تكييف الجهاز العصبي الإنساني [٦٦]، حيث إن تجربتنا مُسجّلة في نص/نسيج التفاعل البدني بين أجسادنا، لأننا نحدّث تداعياتنا الداخلية والخارجية في فهمها المتغير للعالم بالإشارة إلى تكوينات الهوية البينفسانية. إن الفرق بين كل منهما حرفي ويجب احترامه، ويجب الإقرار بأنه متبادل. فعندما يكون غذائيا يصبح تكييفيا، وعندما يكون صدميا، يصبح مأساويا.

كي تُخمد الديناميكية الاستغلالية، على الجاني وقف تسييج موقفه أو موقفها بشروط ضمنية ومحاولات لإبقاء على اتفاقات سرية بغية تخلّي الضحية عن الاستقلال الذاتي. فما لم يُقلع المسيء عن طلب السيطرة، فإن التهديد بالعنف لا يزال حاضرا، ولا تستطيع الضحية التكلم بحرية دون المجازفة بالعنف [٦٧]. فيصبح الحل صوريا إلى أن يتحطّم هيكل السيطرة والإكراه لكلا الطرفين بشكل علني وسري.

في الفلسفة، يُظهر ريكور وهن معركة بطوليا غريبا، وذلك في وصفه لمهمة التفكيك الهيدغري. إذ «يجب أن يستخدم النسبية النيتشية، وعلم النفس الفرويدي، والنقد الماركسي للأيديولوجيا، وأسلحة علم تأويل الشك. وإذا ما تسلّح بهذه الطريقة، يستطيع هذا النقد أن يفضح الارتباط غير المتأني بين الميتافيزيقا الخفية والاستعارة البالية» [٦٨].

إن خطب الشك النظرية الثلاث تلك هي تكرار تحويل الصدمة غير المنتهية، وذلك بتجديد تلقائي لمحاولة الضحية السيطرة على الحدث الصدمي واستعادة الفعالية والسيطرة على الجاني: أي إرادة القوة عند نيتشه، وغريزة الموت عند فرويد، والصراع الطبقي عند ماركس. يصوّر دريدا ديناميكية الاستغلال بشكل معكوس، وذلك بكبح قوة الجاني عبر التأجيل المختلف للمقاومة السلبية. إن ديناميكية الاقتحام والإقصاء عنده هجومية ومراوغة. وعلى الأغلب، يدل أسياد عدم الثقة

هؤلاء على الجرح المفتوح في الثقافة الغربية: الألم والغضب غير المنتهيين من جراء الاستخدام المفكك والإساءة في التفاعلات البدنية بين الذات، والآخر، والعالم.

عوضا عن تأكيد أولوية العنف أو غموض الباطنية، كعلامة وصف، يقوّض التفكيك شرعية المعتدي والتماهي معه، ويجعله غير مركزي، ولا يقره. وعلى الرغم من أن التفكيك لا يتعدى ديناميكية السيطرة، وبوصفه تفكيكا لا يستطيع أن يكون تشييديا، فإنه ينزع الشرعية عن ديناميكية السيطرة ويفعّل إعادة تنظيم التجربة. يخلق هذا فضاء أوليا من التحوّل، أي لحظة انتقال يمكن عندها أن تظهر معان ورموز ثقافية (٦٩).

إن وصف أعراض ديناميكية الاختلاف البارع غير كافٍ. فأنظمة الذاكرة لدينا، بوصفها ديناميكية و تكاملية، لا يمكنها خلق فهم ذاتي جديد لعالمنا، سواء اعتمد على مرض سوء تكيف من عدم ثقة أو استعادة الثقة، التي تشفي الذات والارتباط الاجتماعي معا. ومع الإقرار بالصدمة المزمنة لدى أولئك الذين جُرحت حياتهم العادية في الحرب، فإن الصدمة والعنف لا يشتملان على كل التجربة الإنسانية، مهما حاولت أنماط العنف أن تجعلنا نعتقد خلاف ذلك. فعلى النقيض من عدم الثقة الأساسي، إن الثقة الأساسية هي الرابط التطوري الأول في العالم الاجتماعي، وهو الأساس، الذي تستند إليه كل الإنجازات التطورية المتكاملة والإيجابية اللاحقة (٧٠). وفي ثالوث الثقة، تؤمن الصلة بين الثقة الطفلية واستقامة الكبار «إن الأطفال الأصحاء لا يخشون الحياة إذا ما تمتع من هم أكبر منهم سنا بكمالٍ كافٍ، بحيث لا يخافون الموت» (٧١). وتلاحظ جودث لويس هيرمان:

> أن الاستقامة هي المقدرة على تأكيد قيمة الحياة في مواجهة الموت، على المصالحة مع تخوم حياة المرء المحدودة، ومع قيود الحالة الإنسانية المأساوية، وعلى قبول هذه الوقائع دون يأس. الاستقامة هي الأساس الذي تُبنى عليه علاقات الثقة أصلا، والأساس الذي قد يستعيد الثقة المزعزعة. إن تشابك السلامة والثقة في علاقات العناية يتمم دورة الأجيال ويُعيد توليد إحساس بالجماعة الإنسانية التي تحطمها الصدمة (٧٢).

حر في البيت

قالت لي إن الحرب
كانت في زمن بعيد جدا
لكن القس
لم يقرع بابها أبدا؛
عندما نظرت إلى صورته
أبقته حيا
في قلبها
والسوار الذي لبسته...
الجوقة: إن ذكراه حرة في البيت
ولا يمكنها نسيان
الحقائق التي عاش بها
والحب الذي تركه
وذكراه ستعيش حرة
إلى أن يجلبوه إلى البيت
وتقبّله كل صباح
أو تبكي وحيدة.
رسائله ملفوفة
بشرائط احتفظت بها
من ورداته
عندما رقصا للمرة الأخيرة؛
وعندما لمست كل ختم بريدي
صلّتْ كي يعود
من الغابة
التي لا تقول أبدا إنه نجا...
الجوقة: إن ذكراه حرة في البيت
ولا يمكنها أن تنسى
الحقائق التي عاش بموجبها
والحب الذي ترك؛

ذكراه ستعيش حرة
إلى أن يجلبوه إلى البيت
وتقبّله كل صباح
أو تبكي وحيدة.
اللازمة: ذكرياتهما حرة في البيت
ولا يمكننا أن ننسى
الحقائق التي عاشا بموجبها
والحب الذي تركاه؛
سوف تعيش ذكرياتهما حرة
إلى أن نجلبها إلى البيت
ونحييهما كل صباح
أو نبكي... وحيدين.

ريتا ويتمر ١٩٩٤



الجزء الثالث

الأنماط المتساندة

7

استعادة العافية والثقة

تقول إشاعة إن كولومبوس Colombus بدأ رحلته بأربع سفن. لكن واحدة انقلبت، فوصل إلى العالم الجديد بثلاث فقط. وعندما حط على اليابسة، التفت أحد الأمريكيين الأصليين لآخر وقال: «حسنا، هاكم الجيران» [1].

إن إخضاع تواريخ أخرى هو عنف إدراج الاختلاف والآخر في الشيء ذاته أو في شمولية. يحدث ذلك عبر إزالة الاختلاف، كما في الحرب؛ وحرق «الساحرات،» واللوطيين، والهراطقة في العصور الوسطى أثناء محاكم التفتيش؛ وفي الإبادة الجماعية العنصرية؛ وفي العنف الجنسي. إن استئصال الاختلاف وإخضاعه يحصل بعباءة حمل وديع يمثل تشريع حركة إنسانية تقدمية شاملة، أو تحت عباءة مركزية العقل، التي يرتديها ذئب ثنائية العقل والجسد الهرمية، المنحازة جنسيا.

جرت في الجزء الأول دراسة العنف في الثقافة من خلال مقارنة العنف الفطري بالعنف المكتسب في تاريخ من التشريع والموروث. وفي

«البطل بوصفه نصف إنسان ونصف إله ينقسم بين الجسد والعقل في الصدمة، وكي يبقى بطلا، لا يُسمح له بأن يوحّد الجسد مع العقل، وأن يُشفى، وأن يصبح إنسانا بالكامل. تلك هي الصدمة الحقيقية في أنماط العنف»

المؤلفة

الجزء الثاني، تمت دراسة عمل العديد من المنظرين لإظهار تأثير موروث تحويل الصدمة في أنماط العنف في الفهم الثقافي. أما الآن فنتحول إلى بديل لأنماط العنف، وهي الأنماط المتساندة، التي تركّز على استعادة الثقة في العَلاقات الصحية للذات، والآخر، والجماعة.

توسيع قاموس العاطفة

يركّز النقد ما بعد الحديث ـ غالبا ـ على الرغبة، وهو صامت بخصوص العاطفة. يمكن تفهّم ذلك، نظرا إلى أن الرغبة لها صفة مركزية في الخطاب العام لدى البطل والنظام، الذي يسعى إلى السيطرة على الرغبة والعاطفة «العنيفتين» في خطاب مجال الضحية الخاص. دلت الرغبة، من الناحية التقليدية، على نقص، وذلك بتمنيها شيئا آخر غير ذاتها، شيئا إضافيا، بدلا من الحاجة إلى تطوير ذاتها. يُترجم هذا في أسطورة البطل بأنه ملكية، سيطرة، القوة الدالة على التملّك. لكن هذا يتضمن، أيضا، ضعفا واتكالا، إضافة إلى خطر الرفض، وعدم الرضا، والخيانة، وخيبة الأمل والألم في محاولات الاكتساب من الآخرين والعالم. هذه هي عناصر وضع التساند الإنساني، الذي يجري التفاوض عليه في التبادل البدني. وهناك نتائج عاطفية محتملة للمحاولات غير الناجحة لتحقيق الرغبة، التي تقود إلى عدم الثقة. وتناقض مع النموذج الأصل الغربي الممثل بالكفاية الذاتية البطولية الرواقية وفي الفردية الحصينة. فهما يتضمنان «نقطة ضعف في الرغبة،» عنصر «سقوط» البشر. إن لم يتحكم العقل المنطقي في الرغبة، فسوف تؤدي إلى الفوضى (العاطفة صفة تُعزى إلى النساء) كي تقوّض تحكم الهيمنة المنطقية المشّعة في الثقافة.

وإذا ما تُرجمتْ الرغبة إلى أنماط كلية متساندة، فإنها تشير إلى فرصة تلبية الحاجة، بوصفها اعتمادا متبادلا مع بيئة المرء. ويُترجم هذا إلى الرغبة في الانتماء، والقبول، والانتباه، وفي الوقت ذاته، إلى حرية النمو والتوسع. إن إشباع هذه الحاجات يصل ضمن نطاق ما هو مكتسب بوصفه مقبولا اجتماعيا وسلوكيات متوقعة. فقابلية السقوط يمكن، في بيئة داعمة، أن تصبح حافزا للنمو. إن العالم المشوب بترميز التبعيد المقصود في أنماط العنف لا يمكنه تحمّل تقييم قابلية السقوط. لقد حاول العالم أن يطمس

توقّع التبادلية والمسؤولية بين المشاركين الاجتماعيين بغية استجابة بعضهم للبعض الآخر في احترام، وثقة، وعاطفة، وقبول، يشبع الرغبة. إن تثمين العلاقة والعاطفة في عرف الرغبة يضع المرء في الكلية الموحدة لأنماط العنف المتساندة.

تُحجب المفاوضات الاجتماعية البارعة المستمرة طوال الحياة، التي يتطلبها الإشباع العاطفي والروابط الإجماعية، وهي مهمة موكلة تقليديا إلى الطقس، ويجري بخسها في ثقافة يمزقها الإدمان على العنف. ونظرا إلى أن كلا منهما مرآة للآخر، تزداد صعوبة استعادة الثقة بقدر ما يكون العنف شديدا، لأن العنف جرح في الجسد الاجتماعي. وإن أولئك المبتلين باليأس بسبب إبادة وعدم جدوى إقامة الروابط الاجتماعية والنمو واستعادتها قد يقضون على أنفسهم. يستبطنون الرفض الخارجي برفض داخلي، ويحاولون إيقاف ألم الرغبة الممنوعة من خلال سلوك تحطيم الذات. هكذا كان استعباد الأراواك Arawak الأصليين عام ١٤٩٥ وتشويههم من قبل كولومبوس. لقد وصفهم بأنهم «يملكون حبا كبيرا وكأنهم يقدمون قلوبهم... بقوا أصدقاء مقربين جدا منا إلى درجة مدهشة». لجأ سكان الجزيرة هؤلاء إلى الانتحار الجماعي، واندثروا عن الأرض مع حلول ١٥٤٠» [٢].

تشير دينيس أكيرمان Denise Ackermann إلى قحط «لغة الإيمان،» لغة الحياة العاطفية وعلاقات الثقة في الثقافة الغربية، حيث جرت «تعرية اللغة من القداسة والتعاطف، وأصبحت مختصرة وذات بعد واحد» [٣]. إن إغناء هذه اللغة يأتي بأخذ «العواطف، والإيمان، والسمات، والآمال لكل البشرية على محمل الجد» [٤]. إن ممارسة الإغناء تلك للحالات العنيفة يمكن أن تصبح مهدئة في لجوئها إلى الانتباه، والإصغاء بشدة إلى الآخرين وللذات، والعلاج أيضا، مثلما هي ملتزمة بالتواصل وليست مهتمة بالعزلة وإنما بالمصالحة [٥].

يكشف خطاب الصور حول العواطف والحميمية والجنس نقصا في مصطلحات الحب، والحميمية، والحنان، والمتعة الجنسية [٦]. فالمصطلحات التي يستخدمها الرجال ليصفوا البنية التشريحية للمرأة هي، على الأغلب صعبة، وأحادية المقطع، حاطّة من القدر، كما أنها فاحشة وعلميّة. ولدى الثقافات الأخرى معجم مختلف لوصف موقف مختلف تجاه الرغبة الجنسية والارتباط العاطفي بأنه طبيعي ومشترك، وممتع بشكل متبادل.

في إطار البطل، يتعرّف الرجال على الجنس بوصفه شعيرة مرور تُثبت رجولتهم [٧]. وتُقدّم الرغبة الجنسية لدى النساء اجتماعيا، بوصفها مرغوبة أكثر مما هي عند الرجال، ويتنافس الرجال من أجل كسب الانتباه والعاطفة. فيتحول مركز العلاقات الجنسية من الحميمية المتبادلة بين الرجل والمرأة إلى معركة بطولية بين الرجال. وتبدأ حركة ثالوث الصدمة ثانية، في الوقت، الذي يجري فيه نمذجة المرأة وإذلالها، ويحول الأبطال المتنافسون غضبهم واستياءهم الباطني إلى المرأة، وتصبح بدائلهم، الجناة الصامتين ذوي مشاعر الاستياء، والتشييء، والازدراء، والسلوك الفظيع. «ربما جعلنا الحط من الصورة الأنثوية نشعر بأننا أكثر مساواة» [٨]. إن الديناميكية المنهكة للسيطرة والخضوع في أسطورة البطل لا تقوم بشيء سوى الحط من مقام الرجال والنساء معا. فعندما تستبطن النساء هذه التفاعلات البدنية المسيئة عند الرجال ووسائل الإعلام على شكل كره للذات، يستطعن تحويل تصوراتهن الذاتية إلى أي شيء من قلة شهية الطعام الخلجية إلى كوابيس شيطانية.

إن الدلالة على الغضب أو الحنق ليس تدميريته، وإنما «عمله» بوصفه عاطفة تشير إلى عقبة في العلاقة وإلى الحاجة إلى التغيير. ليس هناك من ضرورة للتعبير عن العدوان. بل إن الحال هي أن التعبير التدميري عن الحنق أو الغضب أو العدوان في العلاقة الحميمة هو سبيل الثقافة، التي صادقت على التعبير عن حنق الرجل، وغضبه، وعدوانيته انسجاما مع نموذج التوقع السلوكي.

إذا ما تم تصوّر النساء والأطفال من الناحية الثقافية كأشخاص يستحقون الاحترام، والاعتبار والتمكين بمساواة الرجال، وإذا ما اعتاد الرجال على وعي مشاعر الأطفال والنساء وشعروا بالمسؤولية تجاههم بطريقة غير تدميرية، عندئذٍ يمكن لديناميكية المعتدي ـ الضحية أن تتغير. وقد يكون من الأفضل دراسة أخذ الضعف الإنساني على محمل الجد، والنظر إليه كقوة بدلا من ضعف. إن القبول الصادق بحياة عاطفية مهمشة في مجال الجاني والضحية يمكّن من الدمج الواقعي للحياة العقلية البطولية، التي يتم تأليهها في الثقافة الغربية. سوف يؤدي ذلك إلى زيادة المقدرة على إيصال الألم، والخوف من الخسارة، والغضب، والحاجة إلى الارتباط البدني وراء واجهة من العقلانية.

التحرر من السيطرة والخضوع

بالتالي كيف يحدد المرء أنماط تحويل الصدمة ويتحرر منها؟ إن الأمان، والتذكر والحداد، وإعادة الارتباط الإجماعي هي ثلاثة عناصر مطلوبة في مراحل ملائمة كي تُستعاد الثقة والارتباط اللذان دمرتهما الصدمة [٩]. هناك أربعة أنماط للتعامل مع الصدمة بالنسبة إلى أولئك المتعاملين مع ضحاياها: مُستَغِل/مُستَغَل، حلفاء/أعداء، معتدٍ/مُعتَدى عليه، ومُنقِذ/ مُنقَذ [١٠]. وفي حالة مريض الصدمة والمعالج، إن المعالج الذي يتعامل مع هذه الأنماط سوف يعاني صدمة ثانوية عبر زيادة العاطفة، وسوف يتناوب بين فترات من التخدير والانسحاب، أعراض اضطراب ضغط عقب الصدمة. وكما تم النقاش سابقا، فإن عائلات الضحايا، أولئك القريبين عاطفيا من الضحية، وأفراد العائلة ممن ولدوا بعد حصول أحداث الصدمة هم، أيضا، عرضة للصدمة الثانوية. تبدأ عملية علاج أنماط الصدمة بشرعنة عاطفة الشخص المتورط أو مشاعره، وتحدد نمط الصدمة، وتقترح أنماطا صحية بديلة كي تستعيد الثقة [١١].

يتطلب إنتاج أنماط صحية تعاونا، وليس استغلالا، وهي الديناميكية الضمنية في أنماط الصدمة الأربعة جميعها [١٢]. يعني هذا بالنسبة إلى نمط المستغِل/المُستَغَل تحويل المركز إلى عدم استغلال سعيا وراء أفضل الفوائد لكلا الطرفين، بما فيها الآخرون. ويعني في نمط الحليف/العدو استخدام الاتصال المباشر والمفتوح. وفي النموذج العدواني يشتمل على الآخرين في الجماعة غير المهددين بشكل مباشر من أجل تعزيز القيود الحدودية. أما في نمط الإنقاذ، فإن العجز يُستبدل بالتوقع والتخطيط كي يُستعاد الإحساس بالتحكم. فبالنسبة إلى كل الأنماط الصحية، إن استعادة الإحساس بالأمان والتحكم وتقوية الشبكات الاجتماعية جوهري للعلاج.

لا يوجد أمان أو استعادة من دون التحرر من الاستغلال [١٣]. وبالنسبة إلى ضحايا الصدمة، قد تأتي الحرية بثمن عالٍ جدا. ويمكن أن يتخلى الناجون عن كل شيء آخر تقريبا ويعقدون الصدمة بالمزيد من الخسارة. وقد تفقد النساء المعنفات بيوتهن، وأصدقاءهن، ومصادر رزقهن. والناجون من الإساءة للأطفال، قد يفقدون عائلاتهم. وقد يفقد اللاجئون السياسيون بيوتهم

ووطنهم. هذه هي التضحيات الصامتة، التي نادرا ما يُعترف بها ويتم إيواؤها في أنماط العنف. وبالحقيقة، يتوقع تحملها باكتفاء ذاتي رواقي أو تحويل اللوم على الضحية بوصفها سببا لمصابهم، بغية المحافظة على أسطورة العنف.

إن من المهم تذكر أن الصدمة عبارة عن ديناميكية بين المرتكب والضحية. فضمن ثقافة تكيّفت مع السيطرة/الخضوع كنمط تفاعل شامل، يجب إزاحة اللوم إلى الضحية كي تشرعن الثقافة نفسها. إن هذا التحويل يمكن ملاحظته بشكل خاص في دراسات ضرب الزوجة. إذ تُظهر نظرة إلى هذه الدراسات أن «البحث عن سمات النساء اللواتي يساهمن في التضحية بأنفسهن أمر عقيم. ينسى الناس أحيانا أن عنف الرجال هو سلوك الرجال. وبهذا المعنى، ليس مفاجئا أن الجهود المثمرة بشكل أكثر ركزت على الصفات الذكورية. أما المفاجئ فهو الجهد الهائل في شرح السلوك الذكوري بوساطة فحص سمات النساء» [١٤].

يمتد درع البطل إلى العقلية الثقافية المسبقة التي تحمي البطل، بوصفه حصينا وغير قابل للشك في الوقت الذي تُعقلن فظاعته كجانٍ خلف أسوار قلعته الخاصة، وذلك لأن الثقافة تظن أنها تحتاج إلى البطل كي تبقى. لكنها لا تحتاجه. إنها بحاجة إلى حساسية قوية تجاه الحاجات الاجتماعية بين أعضائها، وفهم كيفية تلبية هذه الحاجيات. لقد حان الوقت لاعتبار البطل مسؤولا، بوصفه بشرا، عن أعماله المنهكة بحقنا جميعا، بما فيها حرمانه من إنسانيته. والنساء، بوصفهن رمزا لشريحة ذاكرة جماعية للسلوك المقبول تقليده، هن عرضة مثل الرجال للسلوك التدميري لأسطورة البطل، وهن قادرات على تمثيل ثالوث الصدمة، الذي يستمر في الإساءة.

إن التجارب الجوهرية للصدمة النفسية هي نزع النفوذ والفصل عن الآخرين [١٥]. يعتمد الشفاء على التفويض واستعادة الروابط الاجتماعية المفقودة. ولأن أذى الصدمة يحصل في سياق العلاقات بين الذات، والآخر، والجماعة، يمكن للشفاء أن يحصل فقط في ثالوث الثقة المكوّن من الذات، والآخر، والجماعة. فلا يمكن له أن يحصل في عزلة، لأن هذا مناقض لحالة الاعتماد الإنساني المتبادل.

ضمن هذا السياق من العلاقات، يمكن إعادة إثبات الاستقلال الذاتي بوصفه إحساسا بالعزلة في مرونة الارتباط [١٦]. ويأتي مع العلاج التملك الذاتي القادر على تعريف المصلحة الذاتية للمرء واتخاذه القرارات. ويأتي التفويض من تلاقي الدعم المتبادل والاستقلال الذاتي الفردي. وتصبح الآراء الداخلية والخارجية للعالم متحدة في فهم محدّث للنفس، وللآخرين، وللعالم.

إن الشفاء من الصدمة يتضمن الصدمة الثانوية، التي تعانيها عائلات ضحايا الصدمة والمهتمون بهم. ويمكن أن ينتج نقلُ الصدمةِ عبر الأجيال من ميل وراثي أو من تماهي الطفل مع والديه أو البنية العائلية المختلة [١٧]. يعتمد هذا التحليل على نظرية منظومات العائلة ذات الفرضيات الثلاث: (١) إن العائلة عبارة عن منظومة معقدة من الأجزاء المتشابكة المنهمكة في تفاعل منظم، ويُنظر إليها كوحدة؛ (٢) يؤثر الأفراد كل منهم في الآخر في النظام، مع مخاوف ليست في حاجة إلى التشارك فيها علنا كي يتم الشعور بها؛ و(٣) تُنظم التفاعلات بشكل هرمي، مع لعب كل جيل دورا مختلفا بخصوص الآخرين. من هنا، فإن أنماط التفاعل بين الأهل هي مختلفة عن تلك بين الأهل والأطفال، أو يجب أن تكون [١٨].

تُظهر منظومة العائلة المتأثرة بالصدمة ثلاثة أنماط من التفاعل: الوقوع في الشرَك، الذي يُنظر إليه كتحدٍّ للسلطة أو لفقدان آخر، والابتعاد بوصفه انسحابا أو فصلا، والهيجان والعنف الأبوي [١٩]. تشتمل المشكلات الناتجة من هذه الأنماط على صعوبات اتصال، وألفة، ومقدرات تقاسم المشكلة، ووجود الإساءة المادية أو العنف [٢٠]. لأن الصدمة ليست مقصورة على الحرب، فهي قد تشتمل على فقدان طفل لا يُشفى منه الأبوان، ويولّد خللا بين الباقين في نظام العائلة. فأولاد محاربي فيتنام القدماء، الذين يعانون من اضطراب ضغط عقب الصدمة، يظهرون احتراما ضعيفا للذات، واختبارا ضعيفا للواقع، وفرطَ نشاط، وسلوكا عدوانيا، ومشكلات تأقلم مع مشاعرهم، خاصة الخوف، والحنق، والذنب، وعدم الثقة [٢١]. يُظهر ضحايا الصدمة الثانوية أنفسهم اضطراب ضغط عقب الصدمة، ويحتاجون هم أنفسهم إلى عملية علاج.

هناك ثلاث مراحل للشفاء الناجم عن الصدمة [٢٢]. الأول هو في تكون إحساس بالأمان، إحساس بالابتعاد عن تجربة خطر الصدمة، الذي لا يمكن التنبؤ به، إلى الأمان، الذي يُعتمد عليه، وهذه هي المرحلة الأولى لاستعادة الثقة. والمرحلة الثانية، هي العمل بشكل نفسي من خلال آثار ذكرى الصدمة الانفصالية نحو تمثل للذاكرة المقبولة. تتضمن هذه المرحلة في العادة العمل عن كثب مع معتنٍ بحيث يمكن إعادة تمثيل تحويل الصدمة في تفاعل غير استغلالي. وضمن هذه العلاقة، يصبح التحويل عملية إعادة صلة رمزية [٢٣]. إن عملية إعادة الصلة مطلوبة كي تنشأ مستويات أعمق من الثقة ضرورية للعمل من خلال سمات ضغط الصدمة غير المنتهية والأكثر ألما. فإعادة الصلة تناقض التبعيد المقصود والتخدير النفساني [٢٤]. ويترافق ذلك مع الحداد، وأسى الاعتراف بالألم والخسارة اللذين صاحبا الحدث. والمرحلة الثالثة هي الابتعاد عن العزلة الموصومة لحدث الصدمة نحو استعادة الرباط الاجتماعي.

إن آثار الصدمة في أثناء التكوين المعياري للهوية، فترة المراهقة، قد يصبح متمما للهوية. فالمعركة والاغتصاب كلاهما في الأساس تجربتا مراهقة وبداية حياة الكبر. هذا هو التحول إلى الكبر عندما يحتاج المرء إلى تكوين إحساس بالهوية واحترام للذات منسجم ومستقر بشكل معقول [٢٥]. وإن مهام هذا التحول تتضمن الانفصال عن الأبوين؛ ورسم برنامج مهنة؛ وتطوير أنماط اعتماد متبادل مع الآخرين تنسجم مع الديناميكية الشخصية؛ وتكوين إحساس شامل من الرؤى بالمسائل السياسية، والأخلاقية، والاجتماعية؛ ودمج كل هذه في بناء هوية تتسم «بإحساس بالاستمرارية وبذاتية النفس عبر الزمان،» حيث تبدو آمال المستقبل، وتطلعاته، وأحلامه ممكنة المنال [٢٦].

تزعزع الصدمة هذا التحول، الذي يُعدّ استمرارا للثقة الأساسية والتطوّر الصحي، أما الذين يؤكدون على الحرب بالنسبة إلى الرجال وعلى الاغتصاب للنساء، فيؤثرون بشكل سلبي في وظيفية تشكيل الهوية. يتضمن هذا الاختلال برامج مهنية مؤجلة؛ وبدلا من الاعتماد المتبادل، فإن التفاعل الاجتماعي يتميز بعدم الثقة، والخوف من الاقتراب، والتبعيد المقصود، والتخدير النفسي، والانقباض العاطفي؛ وتصبح الالتزامات نحو الذات، والآخرين، والمهنة صعبة بسبب الفوضى في القيم؛ ويجري تغيير كبير للإحساس باستمرارية الذات بسبب تجربة الصدمة [٢٧]. وبهذا الخصوص،

قد يصبح اضطراب الضغط عقب الصدمة جزءا لا يتجزأ من التطور النفسي الداخلي طويل الأجل وتشكيل الهوية [٢٨]. وبوصفها تغييرات لبنى الهوية الأساسية، تتطلب المعالجة تركيزا على تطوير مفهوم صحي للذات، وذات الصدمة، والذات المندمجة حديثا [٢٩]. تسهل هذه العملية العلاج، والنمو، واستعادة السلامة والكرامة الإنسانيتين [٣٠].

إن منع تحويل الصدمة عبر الأجيال يتطلب الإقرار بأثر الحرب والاغتصاب في الرجال والنساء، بوصفها طقوسا اجتماعية لتحويل الهوية إلى ديناميكية أنماط العنف. وإذا ما تُرك الإخلال بالثقة وعلاقات الاحترام والاعتماد المتبادل من دون علاج، فإن هذه التجارب تديم ذاتها في علاقات التفاعل الاجتماعي وتتسم بالعزلة. تعزز ذلك توقعات الاستغلال والعنف بالنسبة إلى السلوك الاجتماعي، ومن هنا يطبّع عدم الثقة والعنف في ديناميكية الجناة والضحايا، فيُصبح العنف طبيعيا، وتتكرر ثلاثية الصدمة في التحويل بشكل مباشر وبالإنابة، وتكشف ثلاثية الثقة في تآمر من الصمت الأسطوري، بوصفها حضورا غائبا لزمن ضائع أو نهايات بعيدة.

ومع ذلك، فالعنف سلوك، سلوك محتمل، شكل من اللغة البدنية، التي تجد نقيضها في لغة السلوك البدنية، التي تتسم بالثقة في أثناء مجازفة التعرّض، التي تحقق الاستعادة. فاختلاف التبعيد يذوب في الاعتراف بالتساند والشفقة المتسمين بالاحترام. إذ يؤثر بعضنا في الآخر، سواء أقررنا بذلك أو أنكرناه.

إن مراحل استعادة العافية الثلاث ـ تأسيس الأمان، والتذكر والحداد، وإعادة الصلة ـ تركز على العناصر البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية للتجربة الإنسانية، التي تُرهق في الصدمة وتتطلب العلاج بغية دمج فهم الشخص للذات والعالم كي يصبح قادرا على القيام بوظيفته ككائن بشري صحي. قد يشتمل العلاج على المشاركة مع جماعات، حيث يوجد عزاء بالوجود بين أولئك، الذين عانوا مِحَنا مماثلة. إذ يوجد إحساس بأن المرء مفهوم، ومع هذا الفهم، هناك إحساس بقبول مشاعر المرء الخاصة وحدوده من دون إطلاق أحكام. فالناجية من زنا الأقارب تتحدث عن الخروج من العزلة، التي تثقل كاهلها طوال حياتها: «لديّ ست نساء لا أكتم عليهن أي أسرار. لأول مرة في حياتي أنتمي بالفعل إلى شيء ما. أشعر أني مقبولة كما

أنا فعلا، وليس بمظهري» [٣١]. وفي مجموعة ذكور، تذكّر أحد الأعضاء في الأربعينيات من العمر أنه عندما توفي أبوه، وهو في التاسعة من العمر، بدأ يبكي بشكل جامح في الجنازة. فقالت له جدته أن يصمد ويتوقف عن النحيب. قالت له: «أنت رجل العائلة، والآن حان الوقت أن تقوم بذلك الدور». وفي الليلة التي أباح قصته للجماعة، تحرر من تخديره، وبكى متما عملية الأسى المنقطعة على أبيه، التي مضى عليها أربعون عاما تقريبا. بعدها بدأت هجمات حنقه غير العقلانية المتكررة بالتوقف [٣٢].

يخنقنا المظهر الكاذب، التخدير المطلوب كي نصبح أبطالا حصينين في أنماط العنف، ويحجزنا، ويقيدنا. إنه الحاجة الجامحة إلى السيطرة الاجتماعية في ثقافة تعتمد على عدم الثقة. وهو العين الشمولية، التي تبحث عن الفوارق بين ما يقوله المرء وما يفعله، لأن لغته البدنية مبنية على عدم الثقة؛ إنها تتوقع الاستغلال وبالتالي تخلقه. إنها تولّد يأسا صامتا لا يفضح ذاته بسبب الخوف من الاستغلال واللامبالاة اللذين يعمّقان تراكم الجراح.

حيث لا يتمكن الأفراد من الاستمتاع بالمدى التام للتجربة، فإنهم يعيشونها بالإنابة من خلال الآخرين. وعوضا عن امتلاك لغة عامة غنية تشير إلى دقائق التجربة العاطفية والإنجازات الشخصية، يقوم بها الأبطال بالنيابة عنا. فنحن نحتفي بالممثلين النجوم الذين يُسمح لهم بالتعبير عن العادي في الأحداث غير العادية، التي يمكن السيطرة عليها جماعيا ومشاهدتها علانية. يشعرون بها، ويقومون بها من أجلنا، بدلا من أن نشعر بها نحن ونقوم بها أنفسنا، ويدفعون ثمنا من أجلها. إن المقدرة على امتلاك سيطرة فعّالة في حياة المرء تصبح مقدرة للسيطرة على الآخرين وعلى حياتهم، لأن حياة المرء الخاصة ليست كافية. فمرآة العالم الخارجي لا تعكس صورتنا علينا. إن صورتنا إنسانية فقط، وليست بطولية. فمن خلال دخان الأعظم والأقل من الاستغلال تتشوه الصورة وتعكس وجوه المعتنين بنا، والذين نعتني بهم، تعكس صورة بطولية، صورة منمذجة تتطلب وتتوقع منا أن نكون شيئا أقل مما نحن عليه: نصف أناس. فالبطل بوصفه نصف إنسان ونصف إله ينقسم بين الجسد والعقل في الصدمة، وكي يبقى بطلا، لا يُسمح له بأن يوحّد الجسد مع العقل، وأن يُشفى، وأن يصبح إنسانا بالكامل. تلك هي الصدمة الحقيقية في أنماط العنف.

إن قيود أنماط العنف بالنسبة إلى السلامة والوحدة الثقافيتين تنعكس في الطموح نحو نوع مختلف من نموذج العدالة والحرية، التي وصفها غوستافو غوتيريز Gustavo Gutierez بقوله: «إن الدول الفقيرة ليست مهتمة بالاقتداء بالدول الغنية لأسباب أخرى من بينها أنها مقتنعة بأن مكانة الدول الغنية هي ثمرة ظلم وإكراه. صحيح أن الدول الفقيرة تحاول التغلب على النقص المادي والبؤس، لكن ذلك بهدف تحقيق مجتمع أكثر إنسانية» [٣٣].

التحيز والموروث

تشتمل استعادة العافية على العلاج الشخصي والثقافي باعتبار أن فهمنا يتغير عبر الزمان. نحاول أن نفهم ذواتنا وعالمنا وندمج أنفسنا بوصفنا ننتمي إلى العالم. وفي هذه العملية، المهم هو وعي المرء لانحيازه الخاص؛ لمعانيه وأحكامه المسبقة الخاصة، بحيث يمكن للآخر «أن يقدم ذاته بكل جدتها، وبالتالي تستطيع إثبات صحتها مقابل المعاني المسبقة لدى المرء» [٣٤]. هناك فراغ بين المفترض والممكن؛ بين الماضي والممكن؛ بين التحيز والممكن المدعّم باحترام جوهري للآخرين. هذا ما يعطي علم التفسير التاريخي مغزاه. إن فكرة التحيّز في تفسير هانس جورج غادامر ليست فكرة تنوير، حيث كان الإيمان بالمعرفة الشرعية معرفة تامة خالية من التحيز منطقيا، بوصفها «حكما مسبقا ضد حكم مسبق».

يعيد غادامر تعريف التحيز، بوصفه تاريخا من الأحكام المسبقة لدينا تُنتج معتقداتنا حتى الوقت الحاضر. قد تغير الأحكام المطلقة في الحاضر هذه المعتقدات، ومن هنا تصبح أحكاما مسبقة جديدة نحملها إلى أوضاع مستقبلية. إن تاريخ التحيز لدينا، بوصفه أحكاما مسبقة، هو الذي ينير وجه المحدودية ضمن تجربتنا المادية. فالتحيز غير خاضع لتدابير قسرية عقلية تحاول أن تحسن الإنسانية. بل إن العقل والتحيز يتناغمان في قبول عدم إمكان التنبؤ بالكائن التاريخي المتطور بشكل مستمر. فالعقل يعكس الاتجاه إذا جاز التعبير. وبدلا من العمل على تكذيب التحيز تحت وهم المعرفة المطلقة، «فإن العقل بالنسبة إلينا فقط موجود في شروط مادية وتاريخية، أي، ليس سيد نفسه، لكنه يبقى باستمرار معتمدا على الظروف، التي يعمل ضمنها» [٣٥]. ننتمي إلى التاريخ، لكنه لا يخصنا. وإن فهم الذات يتحقق في إطار، في عائلة، في مجتمع، في حالة نعيشها.

إن قراءة التاريخ مهمة بالنسبة إلى فكرة التحيز بخصوص السلطة والموروث. فالسلطة عبارة عن استحواذ على المعرفة، بوصفها رؤية أشمل، يمكن تقديمها من قبل الفرد ويمكن تجسيدها بوساطة «الأسس الصلبة التي يقدمها العقل» [٣٦].

إن هذا المفهوم للسلطة، بوصفها معرفة مكتسبة، يولّد تصورا «للموروث كشكل من السلطة». يدعو غاردنر الموروث صنفا من السلطة «المجهولة»، فكياننا التاريخي المحدود يتميز بحقيقة أن «السلطة التي جرى نقلها ـ وليس فقط ما هو مؤسس بوضوح ـ لها نفوذ على مواقفنا وسلوكنا» [٣٧]. يستشهد بصحة الأخلاق كمثال على ذلك. فالأخلاق «تُكتسب بحرية، لكنها ليست بأي حال مولدة برؤية حرة أو مبررة بذاتها. وهذا تحديدا ما ندعوه الموروث: أساس شرعيتها» [٣٨]. هذه هي الافتراضات غير المباشرة المكتسبة والمعززة بإرادة الانهماك في ممارسة اجتماعية. إن الماضي قد يؤثر في الحاضر، سواء أكان ذلك حسنا أم سيئا، لكن ذلك أيضا يتم إلى درجة معينة، حيث يختار المرء أن يقبل سلطة الماضي متى تم الوعي بتلك السلطة وتدخل العالم الطوباوي للإمكانية، بحيث يمكن أن يحل محلها سلطة تجربة جديدة. ذلك هو التجديد الناتج عن إعطاء الحرية والنسيان، وليس الاستثناء والإسكات.

يدحض غاردنر الانحياز الرومانسي، الذي يرى أن الموروث متساو مع الطبيعة ومتعارض مع العقل. فالموروث ليس جزءا غير مشكوك فيه من تأقلمنا. والموروث يوحّد الحرية والتاريخ في فعل البقاء، فعل العقل، لأن الموروث يحتاج إلى «تأكيده، واعتناقه، ورعايته. إنه، بشكل أساسي، بقاء مثل ذلك البقاء النشط في كل تغير تاريخي... بقاء اختير بالقدر ذاته من الحرية، التي تُختار فيها الثورة والتجديد» [٣٩].

على النقيض من الموقف المثالي الذي يصنف فهم الذات بأنه نتيجة للتأمل، نحن دوما ضمن الموروث، وهذا ليس بعملية تشييئية. ولا نتصور ما يقوله الموروث بأنه شيء آخر، شيء غريب. إنه جزء منا على الدوام، نموذج إيضاح، اعتراف بذواتنا، يكاد حكمنا التاريخي اللاحق ألاّ يراه كنوع من المعرفة، وإنما كأبسط حفاظ على الموروث [٤٠]. هذه هي ميثولوجيا البطل، بوصفها مثالا على السلوك الاجتماعي الذي يقلّده الأفراد بحرية كممارسة اجتماعية. مثل هذا النموذج ربما كان له قيمة بقاء جماعية، وبالتالي كان

مرجعيا في القرون الأولى من الحرب المميزة في الموروث الغربي. وفي العالم المعاصر للحرب غير المميزة، إن ميثولوجيا البطل غير كافية لتأمين النموذج الرمزي للاندماج الجماعي وحل الصراع في المجموعة الكونية المتنوعة.

إن الفهم عبارة عن فتحة تعطي الموروث صوتا في تقرير معنى ما ندرس. فمن خلال هذه العملية المستمرة في جعل سلطة الموروث أو البقاء المعقلن تؤثر في فعل الفهم، الذي يكوّن أرضية إثبات شرعية ما هو صحيح، وبالتالي تولد إمكانا للمعرفة التاريخية [٤١]. وفي هذا الخصوص، إن موروث إخضاع النساء هو واقع تاريخي، وهكذا هو تأكيد النساء على القوة كما في حركة المناداة بمنح المرأة حق التصويت في القرن التاسع عشر، والحركة النسوية في القرن العشرين، التي ولّدت موروثا جديدا، وأرضية شرعية، وسلطة. وإن اندماج الماضي والحاضر على شكل موروث يمكن أن ينتج عنه معنى هو عبارة عن ادعاء الفهم بالشرعية الموضوعية»، التي هي عبارة عن مشاركة في المعنى العام، وليست تواصلا خفيا للأرواح» [٤٢].

مفهوم اللعب

إن مفهوم اللعب عند غاردمير مهم بالنسبة إلى الفهم التاريخي بسبب تقليله من أهمية الفرد الواعي عبر إشراك الأفراد فيما هو أكثر منهم. إنه نموذج للخطر المرتبط بعملية الثقة والتفاعل البدني المتبادل. «فاللعب يحقق هدفه فقط إذا فقد اللاعب ذاته في اللعبة. إذ إن أسلوب تكوين اللعب لا يسمح للاعب بأن يتخذ سلوكا تجاه اللعب وكأنه شيء» [٤٣]. فهدف اللعب هو «الحركة جيئة وذهابا غير المتصلة بأي هدف يفضي إلى نهايته» [٤٤]. إن تعريف اللعبة يعتمد على هذه الحركة. واللعب هو تلك الحركة للعبة.

إن حركة اللاعب هي حركة تقرير ما بين الاحتمالات المتحققة في اللعبة. وتحمل حرية القرار معها عنصر مجازفة في اللعبة ذاتها، التي يمكن أن يثبت خطرها. «ويمكن للمرء أن يلعب فقط في احتمالات جدية. وهذا يعني أن المرء قد يصبح منغمسا فيها، بحيث يتفوقون وينتصرون عليه... فكل اللعب عبارة عن كائن ملعوب» [٤٥]. إن إغواء اللعبة هو في شغلها للاعبين. ففي اللعبة، يصبح اللاعب مسحورا، منجذبا إلى اللعبة ويبقى هناك. وإن

الاستمتاع باللعبة يعتمد على «حرية في إرهاق الذات،» بحيث يغيّر اللاعب أهداف سلوكه إلى مجرد وظائف اللعبة. ومن هنا، فإن هدف اللعبة لا يعتمد على حل المهمة، وإنما «على تنظيم تحسن اللعبة ذاتها وقولبته» [٤٦].

لم يعد هناك فجوة بين المشاركين، وإنما توجد فسحة حيث «يتم» التلاعب بين معاني النصوص أو الأفراد. ويظهر تفسير التساند «فعالية التاريخ ضمن الفهم ذاته،» أو التاريخ الفعّال [٤٧]، في القصة التي يرويها كل شخص، وفي اللغة التي تنشئ المعنى. إن هذا التاريخ الفعّال يحمل في داخله التزامات الموروث، التي تم الاحتفاظ بها بوساطة العقل والجسد في الفهم وفي تداعيات التجربة العاطفية. وهكذا، تتجلى السلطة في الفهم بوصفه تجربة الأشخاص «التي كانت،» والتي تدعم ضمنا التجربة، «التي سوف تحصل،» والتي تصبح المعنى الممكن، الذي يجري الإفصاح عنه في «ممارسة» الخطاب. فالموصوف هنا بأنه لعبة، لكن لم يفصح عنه غاردنر، هو شرح فلسفي لعملية الثقة.

الاعتراف والثقة

لقد وصفنا فيما سبق أبعاد الثقة الأساسية، التي أفصح عنها إيريك إريكسن Erik Erikson. ركّزنا على عملية عدم الثقة الأساسية السيئة التكيف في تكرار تحويل الصدمة وترميزها الجمعي في أسطورة البطل. فاستعادة الإنسان لعافيته من ديناميكية الصدمة الاستغلالية تتطلب إعادة انغماس في عملية الثقة. تشير شهادات ضحية الصدمة بشكل متكرر إلى لحظة استعادة الإحساس بالارتباط بوساطة إظهار شخص آخر كرما غير مصطنع [٤٨]. إذ إن شيئا ما تعتقد الضحية أنها/أنه فقده وغير ممكن استرجاعه ـ الإيمان، الشجاعة، اللباقة ـ يجري إيقاظه بفعل من الغيرية العامة [٤٩]. ففي انعكاس صورته في أعمال الآخرين، يدرك الناجي الجزء المفقود من ذاته، ويسترده، ويعاود الانضمام إلى الجماعة البشرية. هذه هي فتحة عملية الثقة وروابط التساند غير المرئية المولدة من الاهتمام، والرعاية، ولهو الحياة المتبادل.

إن الانفتاح على حداثة الآخر هو شرط مُسبق لتأسيس علاقة الثقة. ففي وضع يكون فيه اثنان متساندين، يُعرّف سلوك الثقة بأنه «اختيار بأخذ الطريق، التي يمكن أن تقود إلى حدث مفيد أو حدث مؤذٍ، وذلك يتوقف على سلوك الشخص الآخر؛ فالحدث المؤذي أكثر إيذاء مما هو الحدث المفيد مكافئا» [٥٠].

وكي يختبر كلا المشاركين الحدث المفيد، على كل منهما اتخاذ خيار ثقة. وإذا اتخذ أي منهما بدلا عن ذلك خيار عدم ثقة، فسوف يعاني الآخر من الحدث المؤذي. وهناك افتراض أو توقع ضمني بأن الشخص لن يؤذي الآخر عن قصد كي يشبع حاجاته/حاجاتها [٥١]. الذي يتم تفحصه هنا هو العملية الفعلية لتكوين علاقة الثقة، بمعزل عن الظروف، التي توجد فيها الثقة [٥٢]. توجد خطوات معينة يجب على الشخصين اتباعها كي يتحركا من حالة التوقعات، التي «يتخذان فيها علاقات عدم ثقة إلى حالة يتخذان فيها خيارات ثقة». هناك فترة التزام حيث يكشف الشخصان «نفسيهما» كل منهما للآخر أكثر فأكثر في اتصالهما المبدئي، الذي من خلاله ينسقان خياراتهما: «وإذا كانت الاستجابة عبارة عن استهجان أو رفض، تتجمد العلاقة في تلك النقطة، وتنتهي، أو يبدأ الاختبار مجددا. وإذا لاقى كل منهما قبولا، يصبح هناك بناء مستمر للثقة، ثقة متزايدة أنهما لن يؤذي أحدهما الآخر عن قصد. وتتعزز هذه العملية تبادليا، باعتبار أنه عندما يثق شخص بشكل يكفي ليجعل نفسه موضع ضعف عبر كشف نفسه، تتولد الثقة في الشخص الآخر» [٥٣].

إن من يكشف نفسه يدلي ببيان ويسأل سؤالا عبر إيمائه بالرغبة في القيام بخيار ثقة والاستفسار في ما إذا كان الآخر يرغب بفعل ذلك. وإذا كانت الاستجابة عدم قبول، لا يثق الواحد بالآخر ولا يتوقع ذلك. إن نجاح التواصل يعتمد على مقدرة المشاركين على كشف ذاتيهما (إن لم يستطيعا كشف نفسيهما فلن يتمكنا من الإيماء) وعلى إرادتهما في فعل ذلك «ومقدرتهما على معرفة المعنى الذي يتم إيصاله بفعل ذلك» [٥٤].

هناك افتراضان يجعلان من تنسيق الثقة أكثر وضوحا. أولا، إن الشخص الذي يستجيب يتخذ خيارا لا يؤذي الأول، فهو يتجاوز الألم الشخصي. وإذا كان المستجيب غير مهتم شخصيا بالاستجابات المتوافرة، فلن يستطيع المساهمة في العلاقة من خلال خياره. إذ لن يكون هناك كشف للذات من قبله، ولن يعلم الشخص الأول فيما إذا كان المستجيب قد أعطي التزاما بالثقة. ثانيا، إن نتائج التفاعل لا تعطي المشاركين مكافأة إضافية مباشرة لكشفهما نفسيهما بدلا من عدم ذلك.

وهكذا يمكن تأسيس الثقة وفق تسلسل الخطوات التالية: (١) يقوم إنسان بالفعل أولا ويختار الطريق المبهم، الذي يعرّضه إلى خطر الخسارة الشخصية. (٢) بعدها يقوم الآخر بالرد من خلال اختيار البديل، الذي يتجاوز فيه الربح الشخصي، ولا يتعرّض الشخص الأول إلى خسارة.

هاتان الخطوتان اللتان يجب تنفيذهما بهذا التسلسل، يجب أن تكونا على درجة من الثقة. وبعد الوصول إلى مستوى معين من الثقة عبر هذه العملية التعاقبية، قد يتوقع المشاركان سلوك ثقة أحدهما من الآخر طوال فترة اختبار خيارات ثقة بوقت متزامن في أمثلة تكون فيها المخاطر والأرباح ضخمة.

وفي حال لم يتعرض المستجيب إلى خسارة شخصية، عندها يجب أن يعرض نفسه تعاقبيا وأن يجيب الآخر بالقبول، وبالتالي يقوم بأربع خطوات بدلا من اثنتين.

بشكل مختصر، يمكن القول إنه «من الضروري لكلا المشتركين أن يعطيا شيئا ما للعلاقة قبل تأسيس الثقة» [٥٥]. والأهم من ذلك هو أنه على المشاركين، قبل أن يوضعا في حالة يصبحان فيها مضطرين إلى أن يختارا بين الثقة وعدمها، يجب أن يُعطيا الفرصة ليشيرا إلى رغباتهما: «فسواء أكان ذلك في علاقات بيشخصية أو علاقات شاملة، لا يمكن أبدا توقع أن يثق كل منهما بالآخر في لحظات حرجة، إن كانت تلك اللحظات تشكّل فرصتهما الوحيدة للعمل. إنهما يحتاجان إلى فترة يمكن فيها أن يجريا عملية التنسيق في الكشف أو القبول» [٥٦].

إن عملية توطيد الثقة تكون حيث يبدأ شخص بالتلميح إلى رغبته في الثقة عبر كشف الذات واختيار الثقة تحت طائلة الخسارة الشخصية، ويجيب الشخص الآخر بتجاوز الكسب الشخصي الذي لم يسبب الخسارة للأول، هي عملية توازي مفهوم «لعبة المجازفة» بفهم الذات مع الآخر عند غادامر.

تشمل الثقة المسبقة المقدرة على كشف الذات، والإيماء بإرادة القيام بخيارات ثقة، والاستفسار عما إذا كان الطرف الآخر يود فعل ذلك. وحالما تتكون الثقة، يصبح المشاركان قادرين على تقديم نفسيهما في جدة المعاني الخاصة من دون خوف من أذى الآخر. يولّد تراكم الثقة، التي تعتمد على الاحترام، صلات ولاء وانتماء، ويمكّن من المجازفة أكثر في المستقبل.

ففي ضعفه الخاص يرى الواثق الوسيلة، التي تمكنه من توليد علاقة ثقة. تحتوي المقدرة على كشف الذات في داخلها على «الثقة الأصلية» في الطفولة التي تمنح المرء إمكان تقديمها، بوصفها معيارا على أن ثقة المرء لن تخيب، وبالتالي تجلب الطرف الآخر إلى جانبه [٥٧]. هنا يصبح لدينا فهم بديل للإقناع بوصفه ضعفا، وثقة، وخيارا في البيشخصية

التاريخية، بدلا من الازدراء والخيانة، بوساطة عنف استغلال وسيطرة الشخصين، وقسرهما، وتسلطهما، بوصفها موضوعات اجتماعية تُستخدم كأدوات لكل منهما.

أن نفتح أنفسنا للآخر، وبالتالي أن نومئ بالرغبة في الثقة، هو فتح لأفق تجربتنا مع الآخر. إنه إقرار بذلك الذي ثبت مع ما كان، وأيضا، مع ما يمكن. إن تجربة الأفق هي المحك لتحيزاتنا. فالفهم «دوما عبارة عن مزج تلك الآفاق، التي قد نتخيّل وجودها بأنفسنا» (٥٨). هذه هي التبادلية الاندماجية بين الآخر والعالم في الحاضر. وبالتالي، إن حركة الأفق في الفهم، بوصفها إسقاطا وإزالة متزامنين، تظهر مشكلة ممارسة التحيز، أو الأحكام المسبقة كي نفهم وضعا جديدا.

إن أهمية التحيز هي في وعي المرء لتحيّزه الخاص. يسمح هذا لحداثة النص أو الشخص الآخر ومعانيه الممكنة أن تُثبت صحتها الخاصة مقابل المعاني المسبقة. إنها توفر انفتاحا للآخر لا يمكن دونه إيجاد علاقة إنسانية حقيقية. ففي تجربة ما قبل اللغة، تكون عملية الثقة بدنية، وتبقى كذلك مع تطور اللغة، حتى وإن أمكن تخفيض قيمتها ولم يتم التعرف عليها في النموذج الثقافي، الذي يفضل العقل اللغوي. إن خرق هذا الانفتاح هو ادعاء مزيف لفهم الآخر مسبقا، ونكران لصحة تعبير الآخر أو خيانة للثقة المسبقة، وبالتالي تبعيدها. وتصبح هذه وسيلة «السيطرة على الميثاق،» وفي النهاية، على الشخص الآخر. فيُحرم الشخص الآخر من صوته. إن تفتيت مثل هذه الفرضيات الجازمة يأتي مع الصمت وانسحاب الآخر من المشاركة، بوصفه حاضرا غائبا، أو مع «السؤال» الذي من خلاله يبدأ الآخر عملية الثقة من جديد.

يصبح التساؤل، في المحادثات بين الأشخاص المنفتحين لما يقوله الآخر، اختبارا، حيث لا يتم كبت الأسئلة بوساطة الرأي المسيطر. إن الأخذ والعطاء، أو اللعب في التساؤل والإجابة يصبح ذا معنى. في إخلاص التساؤل للطريقة التفسيرية، «تبقى إمكانية صحته غير مستقرة، لأن ذلك هو الطبيعة الحقيقية والأساسية للسؤال، وتحديدا في جعل الأمور غامضة» (٥٩).

إن الأشخاص المنغمسين في محادثة، سواء كانت بدنية أو لغوية، منهمكون في حالة تفسيرية، حيث يكون إيصال المعنى هو الهدف المشترك. وهدف اللغة هو تمثيل هذا التفاعل في المعنى. فاللغة هي البيئة المشتركة للأفراد، الذين

يسعون إلى الفهم. «أن يصل المرء إلى تفاهم مع شريكه في الحوار، ليس مجرد مسألة تعبير ذاتي، وكلي، وإثبات ناجح لوجهة نظر المرء، لكنه تحويل إلى تواصل، لا نبقى فيه على ما كنا عليه»[٦٠].

السلطة بوصفها حفاظا على الإيمان

تصبح الفسحة بين الذات والآخر فتحة بين المفروض والممكن، والماضي والممكن، والتحيز والممكن. فالأحكام المسبقة عبارة عن تاريخ من الأحكام السابقة، التي تحيط باتخاذ القرار. والتحيّز هو «الغطاء» بين الفجوات ضمن ثبات الذات، التي تُعطي الذات بنية معنى. يحفظ ذلك بنية المعنى، بوصفها بنى سابقة وتوقعات توجه الذات في سياقها التاريخي، التي تصبح فيها ذاتا. إن الأحكام المسبقة للعقل التاريخي هي التي تسمح للذات بمعرفة نفسها وتوجيهها في مواجهات وأوضاع جديدة في الحياة اليومية.

إن تقبّل الذات لمعنى الآخر يتضمن إمكانية تبادلية بين الذات والآخر. وإن إدراك المعنى والاتفاق المشتركين في تعاون متبادل عبر القيام بخيارات ثقة يولّد إطارا لتكوين الثقة وتوقعات سلوك ثقة. فالمعرفة الموضوعية مثل الاتفاقات المشتركة تصبح ممكنة، مثلما تصبح العلاقة ذات الدلالة ممكنة. ويمكن لفكرة وعمل جديدين عبر لعبة اللغة، أن يغيّرا الموروث والمؤسسات عند استبدال تفاهمات الذات المسبقة، فيصبحان قابلين للتحقق على أساس الالتزامات الجديدة بين الذات والآخر.

إن اللغة، إذن، هي «لعبة التفسير التي ننهمك فيها جميعا كل يوم»[٦١]. ففي اللغة اللفظية أو البدنية يشترك الجميع كمتساوين. ليس هناك من هم موهوبون بمعرفة أسمى، أو يمتلكون مستوى من الموضوعية بمعزل عن العملية التاريخية. لكن الجميع يقومون بلعب لعبة التعبير، والتفسير، والفهم، «خاصة عندما يدركون المفاهيم المسبقة، أو يمزقون المظاهر، التي تخفي الواقع»[٦٢]. إن الفهم، «كإدراك» شيء ما غريب أو غير واضح، هو فهم «يذلل» الصعوبة.

إن القبول أو الاعتراف من خلال الاختيار بقبول سلطة المرء الخاصة، أو سلطة آخرى هو مفتاح علاقات السلطة. وإذا ما مُنح القبول، يمكن له أن يعبّر عن «استسلام الضعفاء للذين يمتلكون القوة، بدلا من الموافقة الحقيقية»؛ لكن هذا ليس طاعة حقيقية، لأنه ليس مبنيا على السلطة ولكنه مبنيٌّ بالقوة. إن

الإيمان هو نقطة ارتكاز القبول أو عدمه، «فالسلطة يمكن أن تحكم فقط لأنها مقبولة ومعترف بها طواعية». إن الطاعة التي تخص السلطة الحقيقية ليست عمياء أو عبودية» [٦٣]. وعملية مجازفة المرء بأحكامه المسبقة في لعبة ادعاءات القبول الموثوقة تتطلب وصفا لغويا لمعنى جديد يدمجه في أفق المرء. وهذه هي مهمة المجاز.

المجاز بوصفه تشابها

وفقا لغادامر، إن الوحدة بين الكلمة والموضوع، استخدام المجاز، هي وحدة قريبة تبقى مميزة عن الشيء، بوصفه واقعا مشابها، وليس الواقع ذاته. إن محاولة المجاز أن يسمي الآخر، أو الموضوع، تبقى اسما مجازيا يمثل الآخر، بوصفه دالا على الواقع، ولا «يستحوذ» على الواقع أو يستبدله. فبدلا من «الصراع المحب» عند ريكور بين المجاز والآخر، هناك تسليم محترم من قبل المجاز بوجود الآخر من دون الزعم بالاستحواذ عليه. إنها الطريقة، التي ترتب بها منظومتنا الداخلية، التصورات المتغيرة بشكل مستمر للعالم الخارجي ذي الأطر التأملية، بغية خلق وحدة بين العالمين الداخلي والخارجي للسماح لنا بالبقاء.

إن ما نحصل عليه في التقاء كيانين هو ذات مرغوبة اجتماعيا مكوّنة عبر خطاب رمزي وبدني مشترك من خلال المجاز، الذي يسمح لكل منهما أن يقارب واقع الآخر. فالاعتراف هو وحدة مقاربة معرفة كل منهما لمعنى الآخر. يبقيان مختلفين، رغم تشابههما المتبادل. هنا، لا يكون المجاز آسرا المعنى، بل هو جسر بين معنيين مختلفين ومتعايشين.

من دون وحدة التشابه يتعطل إدراك الرغبات المحاكاتي مع كل ما يرافقه من موقف عداء وكبت للآخر، وفي النهاية الموت، سواء كان ذلك حقيقيا أو رمزيا، حتى وإن كان دفاع احترام مهدد.

إن الإدراك الذي يُعاد تعريفه، بوصفه وحدة معنى قريبة، يهتم بتقلّب العلاقة بين كائنين، وهي علاقة تبقى فيها العداوة احتمالا، لكن ليست حتمية. كما أن القبول والمتعة المتبادلة هما أيضا احتمالان، ولا يمكن الجزم المسبق بنتيجة العلاقة بينهما بسبب الطبيعة الغامضة لتلك العلاقة. يؤدي الطريق الغامض إلى إمكان «جسر» بين الكائنين الاجتماعيين، ويسمح لنوع جديد من العلاقة، علاقة ثقة متبادلة ومستورة.

إن الطقوس الاجتماعية هي أساس القواعد الاجتماعية المسماة «عادات» في الغرب [٦٤]. تُستخدم هذه الطقوس ذات القبول الاجتماعي في الدلالة على درجات هرمية اجتماعية اقتصادية وانقسامات بين المشاركين، إضافة إلى التزمير الاجتماعي والتلاقح الثقافي المشترك، درجات من الثقة وعدمها، وشبكة من سبل العلاقة بين البشر والمخلوقات الأخرى من خلال الموروث الممارس والمشذب يوميا. فالعبارتان من فضلك، وشكرا تدلان على استقلالية الآخر وعلى احترامه، ونادرا ما يُسمعان في خطاب الحرب.

يصوّر مفهوم «التاريخ الفعّال» عند غادامر كيف تُقولِب التجربة التاريخ في عملية التطبيق الاجتماعية، التي في الوقت ذاته تستحوذ على الموروث (مقدمة الإطار للتفاعل) وتغير الموروث، بوساطة دمج التجربة السابقة والجديدة. وفي التحول من الأحكام المسبقة لأنماط العنف إلى الأنماط المتبادلة، يجري استبدال الرغبة العنيفة والعاطفة المخفضة بتفاوض متبادل للحاجات، والحدود، والعاطفة المدمجة في عملية الثقة. يسهل هذا التحول أكثر عبر التحول من خطاب العنف الفطري إلى خطاب نظرية الارتباط، الذي يتم توضيحه في الفصل التالي.



8

الارتباط والتحقيق

يطابق خطاب العنف الداخلي الفـــردي بشكل خاطئ بين الغضب والرغبة من جهة وبين السلوك العنيف من جهة أخرى. إن هذا الخطاب يتـــحـــول إلى خطاب تفـــريق بين الغـضب، العـــاطفـــة، وبين السلوك العنيف المجسد في العلاقة. ويجري استبدال الوضع شـبــه الوجـودي للعنف المرتبط بالموروث في العـــصـــر الوسـيـــط وإرث البطل بأنماط وصلية متساندة.

سـوف يُناقَش في هذا الفـصل التـفـاعل الاجتماعي في نظرية الارتباط، وفي الفصل الأخير، ننتقل إلى مناقشة العلاقات الثقافية والتكنولوجـيـا. إن التكنولوجـيـا نتـاج عنف مصادق عليه ثقافيا ساعدت في إنتاجه. فقد طوّرت التكنولوجـيـا مع العـسكرة، على شكل أدوات حرب، وبرفقة نظام صناعي استغلالي. تضفي الرموز الثقافية للتكنولوجيا على ذاتها مسحة تدمير وسيطرة، ومن هنا تشجع هذه التداعيات قلقا وخوفا ثقافيين من التكنولوجيا

«الارتبـاط ليس فـشـلا في التـــفـــريق، بل هو نجــاح للوظيفة النفسية»

المؤلفة

ونتائجها. فمن خلال موروثها العسكري، للتكنولوجيا صلات بالعنف والغضب ومع غيظ التمرد والجور ضد المعتدي، ومع صرخة الحرب لدى البطل. هذه الصلات المتصارعة تنتشر في ألعاب الفيديو وفي ترويج طرائق تقنية جديدة كمساعدات للبطل: أسرع، أصلب، أقوى، والأفضل في إزالة المنافسة. وبوصفها امتدادا للإنسان، عكست التكنولوجيات ثنائية العقل/الجسد في الذرائعية العقلية وفي التكنولوجيات المعقدة لإدارة مراقبة الجسد. ومن المفهوم أن أحد أهم الهموم لتكنولوجيات انتشار الحاسوب والاجتماعات عبر التلفاز هي الخصوصية، وعلى النقيض من ذلك المراقبة الطفيلية.

يقدم الواقعيون المفرطون إمكانات دمج التكنولوجيات، بوصفها أدوات ثقة وليس أدوات تطفل، جنبا إلى جنب مع تكنولوجيات الإنترنت ويحذرون من افتراضية وجود يصبح استهلاكية محمومة وواقعا مصطنعا. هذا مصدر قلق مشروع بالنظر إلى الموروث الاستغلالي للتطور التكنولوجي في الغرب. ومع هذا، وامتدادا للإبداع الإنساني، فإن ليونة التطور الملائم للتكنولوجيات تحتاج إلى مراجعة من منظور الخيارات الاجتماعية التي تدير كيفية تقدم التكنولوجيا التي نريدها. فإن هذا البعد للمسؤولية الاجتماعية بخصوص التطور التكنولوجي وتطبيقه سوف يصبح ذا مدلول أكبر بقدر ما تصبح قراراتنا حول التطبيقات التكنولوجية أكثر عمدا وعلانية، باعتبار أنها تؤثر بشكل متزايد في كل فرد تقريبا على كوكبنا المتساند معنا. وكي نحقق هذه المراعاة، نتحول الآن إلى نظرية الارتباط.

الانفصال والخسارة

يحاول جون بولبي John Bowlby في نظرية الارتباط أن يعيد صياغة علم النفس بالاستغناء عن مفاهيم الطاقة النفسانية والدافع. يرجع غياب التفسير إلى قلق الفصل في علم النفس التقليدي بالتحول من النموذج البينفساني إلى نموذج من التطور البيشخصي.

يعتمد مفهوم تطور الهوية عند إريكسون، أيضا، على العلاقة البيشخصية بين الطفل والمعتني به. فوفقا لإريكسون يتلقى الطفل من والديه، ومن العالم عبر إحساس الوالدين بالاستقرار في العالم، وهو

إحساس من الجدارة بالثقة ضمن إطار موثوق من أسلوب حياة الجماعة [1]. ينقل الوالدان، أيضا، اقتناعا عميقا بدنيا تقريبا بأن هناك معنى لما يفعلانه [٢]. وهذا يولد إحساسا بالثقة الأساسية، وهي الكلية الأساسية الأولى، حيث يمكن اختبار الداخل والخارج بوصفهما جودة متشابكة [٣]. والعكس، أي عدم الثقة هو اندماج غير ناجح للتفاعلات البدنية بين الطفل والمعتني به، مع إحساس بالصراع خلف هذه التجارب التي يحتفظ بها الكبير [٤].

بالنسبة إلى بولبي، يفترض علم النفس التقليدي أن الخوف ينشأ لدى شخص سليم عقليا ضمن أوضاع يمكن تصورها مؤلمة داخليا، أو قد تكون خطرة أو يُنظر إليها كذلك لأن الشخص أصبح متكيفا معها. إن الخوف من الانفصال والخسارة لا يناسب هذا التفسير ويُعدّ في العادة خوفا من وضع آخر أو نتيجة لسوء تكيف كيميائي حيوي.

تختفي المشكلة، وفقا لبولبي، عندما يعتبر المرء أن البشر، مثل الحيوانات، يستجيبون للأوضاع القلقة بخوف ليس بسبب «المجازفة العالية بالألم أو الخطر، وإنما لأنهم يشيرون إلى ازدياد في الخطورة» [5]. إن الكثير من الأنواع، بما فيها البشر، ميالون إلى الاستجابة بخوف إلى حركة مفاجئة أو إلى تغيير ملحوظ في مستوى الصوت أو الضوء، لأن القيام بذلك له قيمة تتعلق بالنجاة. وللأسباب ذاتها يستجيب الإنسان إلى الانفصال عن شخصية المعتني به.

إن مفهوم الأم أو بديل الأم مركزي في تأمين قاعدة أمينة يستكشف منها الطفل. لا يمكن تفسير سلوك الطفل المتمثل في البقاء قريبا في الارتباط والاستكشاف بأنه تخزين لطاقة نفسانية سيتم إفراغها. بل إنه تنشيط لمجموعة من النظم السلوكية التي تُعزى إلى تلقي بعض الإشارات من أصل داخلي/خارجي. وتوقفها يعود أيضا إلى تلقي إشارات أخرى من أصل داخلي/خارجي أيضا. ويُعتقد أن التغييرات في ترتيب سلوك الارتباط هذا تنتج من رفع عتبتها بغية التفعيل ومن الدقة المتزايدة في أنظمة التحكم. ويتم هذا جزئيا من خلال دمج نماذج التصوير المأخوذة من المحيط ومن الأناس المهمين في تجربة المرء الخاصة.

وعلى النقيض من ذلك، تصف دوروثي دينيرستاين Dorothy Dinnerstein ديناميكية العلاقة بين الأم والطفل، حيث إن «المرأة هي عدو الإرادة الأول المهيمن.» مثل حرب الإرادات هذه تعتمد على ديناميكية القوة عند فرويد حيث «يتم داخل الطفل الذي يحبو ويتشبث بركبتي أمه ـ ويعيش بمرح ضمن إطار كل يوم كما تحدده... تعطيل مركز ما للإرادة، ويصبح الطفل مشدودا تحضيرا لمواجهة ضرورية» [٦]. هنا، لا يزال «جوهر الاختيارية في الذات منتهكا.» وهكذا، إن تطور الطفل يصبح في المقام الأول نتيجة لقوى بينفسانية، تكون فيها العلاقة مجرد وسيلة (عنيفة) لجعل عملية تحقيق الذات عملية واعية، بوصفها فصلا في الغضب الموجه نحو الخصم.

إن مشروع دينيرستاين في إعادة بناء «الأشكال الصارمة للتعايش، أي التكاملية النفسية الثابتة، التي سيطرت حتى الآن على العلاقات بين الرجال والنساء» [٧]، هو مشروع لإعادة بناء موضات الغضب كنساء ورجال معا. «لن يكون بمستطاع الجوهر الأولي لغضب الإنسان أن يصب جامه على الشخصية الغامضة للأم الأولى، عندما نأخذ على عاتقنا جميعا المسؤولية عن الأذى الذي يلحقه بعضنا بالبعض الآخر ومسؤولية إيقافه» [٨]. إن مشروع إعادة بناء الحنق عند دينيرستاين، بوصفه شيئا يتحمل مسؤوليته الرجال والنساء معا، هو نسخة نسوية لحتمية العنف في نظرية الغريزة، وهو ما يمكن منعه فقط عبر أشكال تفريغ (تصريف) بالنسبة إلى أشكال أكثر مساواة من كبت السلطة بغية كبح/تقييد الحنق/العنف الفطري المفترض.

يعتمد التفاعل بين الطفل والمعتني به على العناية والدعم اللذين يتلقاهما المعتني من بيئته أو بيئتها. من وجهة نظر إريكسون، يجب على المعتني أن يشعر بعلاقة صحية بالجماعة [٩]، فالأم غير المدعومة من شريك محب وحاضر قد تبدأ بالامتعاض من الطفل [١٠]. وإذا ما افتقرت المعتنية إلى الهدوء والمقدرة على التأقلم مع ألمها ووحدتها، قد تغزو الطفل بحاجات مفرطة أو تهمله. هذا عمل صدمي بالنسبة إلى الطفل، الذي قد يطوّر مشاعر للحنق فيصبح تحت السيطرة المهيمنة لانتباه المعتني، أو يصاب بالإحباط بسبب الإهمال. «وبنتيجة ذلك، يمكنه أن يُظهر ارتباطا بحالة داخلية من الإثارة أو السكون الأدنى، الذي لا يمكن أن تقتحمه هجمات العالم

الخارجي، التي يُنظر إليها على أنها معادية أو مزعجة» [١١]. ويمكن أن تنتج عن هذا نرجسية، وهي شكل من التورط الذاتي الذي يستثني العلاقات الداخلية مع العالم.

قد تحصل أنماط علاقات الطفل/المعتني كوسيلة للإفراط في التعويض عن غياب شريك المعتني، وهو الأب من الناحية التقليدية. فوفقا، لكيبنيس Kippnis، يصبح أولاد الأمهات، المنهمكات بإفراط، منشغلين بالأعمال، وبمتطلبات الإثبات، وإشباع الذات، واهتمامات أخرى تستثني الحميمية مع الآخرين والمسؤولية تجاه العالم بشكل عام. إن العامل الرئيسي في الإساءة المادية هو دعمها حاجة المستخدم للشعور بأنه مميز، منفصل، ومنعزل عن العالم حوله. من هنا، إن الوالدين غير الآمنين ينقلان ذلك إلى أولادهما من خلال دقائق وتعقيدات التفاعل البدني. «فعندما يفتقر عالم الطفل إلى والدين آمنين، يصبح عالما خطرا» [١٢]. في حالة الأب الغائب، قد يسعى الذكور المراهقون إلى نوع ما من الهوية الذكورية والجماعة الذكورية حيثما يمكنهم إيجادها، حتى وإن كان ذلك يعني عصابات عنيفة [١٣].

جرت في إحدى الدراسات مراقبة الأعراض الطبية النفسية في الأطفال الذين يعانون خسائر مهمة وحملوا كرب العائلة في أثناء نموهم [١٤]. إن مقارنة الضغط «المسيطر» أو اليومي الذي يسمح للطفل بالتعلم والاستجابة بشكل مناسب للضغط بوساطة الضواغط غير المبرمجة التي لا يمكن السيطرة عليها، يظهر اختلافات جوهرية في النمو.

> إن الطفل الذي يُسمح له بامتلاك الدرجة المثلى من الإحباط، أي الذي يمكنه السيطرة في أثناء التوبيخ على درجته/درجتها المثلى من «قلق التوتر» (أي الضغط) ويعود إلى الأم طلبا للمواساة هو شخص يصبح جهازه العصبي المركزي النامي بيئة عصبية كيميائية ملائمة لتطور جهاز فيزيولوجي تأقلمي بشكل أقصى من أجل الاستجابة إلى الضواغط المستقبلية. والطفل الذي تربى في بيئة غير منسجمة ولا يمكن التنبؤ بها يُحتمل أن يثير/تثير في جهازه/جهازها العصبي المركزي بيئة تؤدي إلى ضغط كيمياء عصبية يتسم بفقر الاتزان البدني وعدم الانتظام [١٥].

وهكذا، تنتج الممرات العصبية التطويرية من تفاعل بين موهبة وراثية والبيئة في أثناء المراحل التالية من النمو. إن آثار هذه المسالك على النمو واضحة في نظرة المرء إلى عالمه وتوقعاته من أشخاص الارتباط المحتملين. وهؤلاء يُستخرجون من الأنماط التصويرية لمتلقي العناية في الطفولة. وهكذا، إن استمرار هذه النماذج على مستوى اللاوعي يسمح باعتبار السلوك العصبي أو أي سلوك آخر شاذا نظرا إلى التفاعلات التي حصلت مسبقا، وقد يكون لا يزال مستمرا بين مستوى نمو شخصية الفرد والحالة الراهنة للفرد [١٦].

إن التبدل العلاجي في السلوك الشاذ قد يأتي من الصلة العاطفية والمعالجة المعلوماتية البشرية. يعطي بولبي مثالا تلك المرأة التي أُحبطت رغبتها بالحب والاهتمام بشكل متكرر عندما كانت طفلة صغيرة. فالأنظمة السلوكية التي تتحكم في سلوك الارتباط لدى الطفل أُخمدت واستمرت كذلك إلى الكبر. وهكذا، إن الرغبات، والأفكار، والعواطف التي هي جزء من سلوك الارتباط جرى استثناؤها من وعيها بسبب الإقصاء الانتقائي من معالجة أي معلومات قد تقود إلى تنشيط النظام.

يوجد إقصاء انتقائي ضمن مقدرات جهازنا الإدراكي، وهو ما يطلق عليه باولبي مصطلح « الإقصاء الدفاعي.» يتطلب الإقصاء الدفاعي نشاطا إدراكيا مستمرا على مستوى اللاوعي. «وكون الأنظمة السلوكية تبقى سليمة وقادرة من حيث المبدأ أن تنشط، وبالتالي قد تظهر أحيانا تنشيطا قصيرا أو أوليا، كما يتجلى في طرق عاطفية، وسلوكية/أو إدراكية، يمكن أن تفسر كل تلك الظواهر التي قادت فرويد إلى أفكاره حول ديناميكية اللاوعي والكبت» [١٧]. بالفعل، إن الإقصاء الدفاعي هو اسم آخر للكبت، بوصفه كبتا في إطار علاقة، وليس واسطة بينفسانية، ضمن الإطار المفاهيمي لنظرية الارتباط.

قد يحصل تبدل علاجي عندما يسمح المريض أو المعتني للمعلومات التي جرى استثناؤها مسبقا بأن تُعالج نظرا إلى أساس الثقة الأمين الآن الذي يوفره المحلل. ويتضمن هذا معلومات مستقاة من الحالة الراهنة ومعلومات مخزنة في الذاكرة. والنتيجة هي سلسلة تتصل فيها المعلومات من الحاضر مع معلومات من الماضي. وحالما تُقبل المعلومات ذات الصلة، تجري إعادة

تنشيط سلوك الارتباط مع ما يصاحبه من الدوافع، والرغبات، والأفكار، والعواطف الملازمة له. وبحسب المصطلحات الفرويدية، «جرى جعل اللاوعي وعيا وتحررت الرغبات المكبوتة والعواطف» [١٨].

إن الإقصاء الانتقائي لبعض المعلومات من المعالجة يشكل سلطة رقابة ذاتية مستمدة من تجربة المرء. إنها تفرق بين المعلومات المقبولة وغير المقبولة للإدراك وفقا لحاجات النمو لدى الفرد ضمن وضع بيئي معين. فالسلطة عبارة عن مبدأ إقصاء/قبول طيّع يتأقلم باستمرار، كما هو تاريخيا، مع المتبدلات في الأحداث الداخلية/الخارجية.

ولو فرضنا أن الأنظمة الإدراكية، والعصبية الكيميائية، والعاطفية متداخلة فقد أثبت أن هذه الأنظمة الإدراكية تصبح نشطة في حالة الكآبة وتنظّم كيفية تفسير المرء للتجربة. ثم تؤثر التفسيرات السلبية لدى المريض بمزاجه ودافعه.

إن مثل التفسيرات السلبية تلك المرتبطة بالكآبة النسائية هي، بالنسبة إلى دانا جاك Dana Jack، انعكاسات لأنماط معتقدات في شأن الكيفية التي «يجب» على النساء العمل بموجبها في العلاقات حتى يؤمنّ الحميمية [١٩]. فالمعتقدات الاجتماعية (أي الزواج أبدي والمرأة مسؤولة عن الحفاظ على العلاقة) تُترجم إلى قيم أخلاقية [٢٠]، وإن تحقيق هذه القيم يقوم بوظيفة النموذج الرمزي لسن الرشد الأنثوي. ومن هنا، فإن المصادقة الاجتماعية على المعتقدات تتحكم في القيم الأخلاقية، التي بدورها تؤثر في الاستجابة السلوكية.

الذات التفاعلية

إن الذات المنفصلة، وفقا لدانا جاك، ناجمة عن الموروث الغربي للفردية الفلسفية ونظرية الدافع الفرويدية [٢١]. والفردية الفلسفية صادرة عن موروث علم الأنا الديكارتي أو المذهب الذاتي. فالذاتية، بوصفها المقدمة المنطقية للإدراك، تترافق مع الفرد البشري الفاعل والعملي في النظرية الاجتماعية السياسية الحديثة [٢٢]. إذ إن الأنا العملية في الفردية كانت مستقلة، وكانت النظرة إلى المجتمع هي أنه مركب من إرادات الأفراد الذين يكونونه.

استقى الفاعل البشري المستقل المعرفة، في الفردية المعرفية، من العالم الخارجي عبر حقيقة تجربة الفرد الخاصة. ابتداء من مقولة ديكارت، حول الفرد بوصفه «محصلة تفكير» توصل إلى بعض المعرفة عبر التأمل التبعيدي. بعدئذ اعتبر كانط المقولات بالنسبة إلى ظروف المعرفة الممكنة فطرية في «الفرد» (المجرد). وفي الموروث التجريبي تنشأ المعرفة ضمن عقل الفرد والأحاسيس التي يتلقاها [٢٣]. فالسمة المعرفية المرتبطة بالفردية يجري الإفصاح عنها في «الفرد المجرد،» الذي يجسد «من ناحية نظرية مفترضة مسبقا اهتماما، ورغبات، وأهدافا، وحاجات» [٢٤].

إضافة إلى ذلك، إن النظرة السائدة في علم النفس هي نظرة إلى الذات، «الإنسان» بأنه منفصل أصلا. إن حتمية شعور الذات، أو أنا المرء الخاصة، تبدو مستقلة ووحدية، ومتميزة عن أي شيء آخر. ففي نظرية الدافع عند فرويد، إن نمو الذات «يرتقي من الشعور الإقيانوسي لدى الطفل بارتباط مطلق مع الاستقلال الموصوف للبلوغ الناضج» [٢٥].

تصبح العلاقات مهمة بالنسبة إلى الأفراد المستقلين إلى حد أن الدوافع المفترضة، مثل الجنس والعدوان، يشبعها الناس، «ويصبحون مهمين من الناحية العاطفية بوصفهم مواضع الدوافع» [٢٦]. فالعلاقات، أو الصلات مع الآخرين، تصبح ثانوية بالنسبة إلى اقتصاد نظرية الدافع كوسيلة يتم من خلالها إشباع الدوافع. ويصبح الطفل النامي أقل اعتمادا على «إمدادات» «العون، والقرب، والأمن، واحترام الذات من قبل شخص آخر، باعتبار أن هذه الصفات يتم تمثلها وتصبح أجزاء من الذات، بوصفها تشرّبا عن طريق اللاوعي، وتمثلا، وأنا عليا. وهكذا، تُعرّف الذات المتطورة الناضجة بأنها مستقلة، ومكتفية ذاتيا، بينما يُعرف عدم النضج بأنه اعتماد شبه طفولي على الآخرين» [٢٧].

تقرن دانا جاك أيديولوجيا الرأسمالية، التي عبر عنها في الأساس مفهوم المصلحة الشخصية واليد الخفية عند آدم سميث **Adam Smith**، مع كل الرموز الثقافية لراعي البقر المنعزل، والبطل، والمحارب بوصفها داعمة لمفهوم «الذات المنفصلة» فتجعلها تبدو «سليمة». تستطيع الذات المستقلة في نموذج المنفعة أن تستفيد من استخدام العلاقات بين الناس مادامت نفعية،

وتنتهي العلاقات عندما تتحقق منافع الفرد أو «حاجاته.» تُعطى حاجات الفرد أولوية على الناس ممن للمرء علاقة معهم، لأنه يمكن استبدال الناس بموضوعات أخرى لإشباع الرغبة. وبالتالي، إن العلاقات وظيفية، وليس هناك «حاجة إليها.» «إذ يمكن استبدال الموضوعات؛ وتبعا لذلك ليست العلاقات قيمة بحد ذاتها، وإنما فقط بقدر ما تشبع رغبات أو حاجات أساسية [٢٨]. وخسارة علاقة معينة تفترض بالضرورة استبدالها بعلاقة أخرى بقدر ما يمكن من السهولة.

توجز دانا جاك كيف تصوّر فرويد الكبت بأنه فشل الذات في البقاء ضمن حدودها المستقلة المنفصلة، بحيث تندمج الذات مع الموضوع المفقود. هنا تتبدل الذات عبر تمثل الاندماج مع الموضوع، فينتج عن ذلك انقسام داخلي وتقييم الذات. وتفصح جاك عن فرضيتين فرويديتين: أولا، أن الإنسان البالغ السليم يكون مستقلا عن العلاقات الحالية ولا يتأثر بها؛ وثانيا، ينتج الكبت عن «عدم المقدرة على الانفصال عن علاقة مفقودة بدلا من عدم مقدرة على الارتباط مع شخص محبوب» [٢٩]. إن أصول الكبت بالنسبة إلى فرويد تكمن في شخصية الفرد وفي الاعتماد غير الصحي على آخر.

على النقيض من ذلك، إن وجهة النظر الوصلية للذات بالنسبة إلى الرجال والنساء تصوّر الذات بأنها جزء من التجربة الاجتماعية بشكل أساسي. إذ لا وجود لـ «ذات» بالمعنى المبهم من الناحية النفسية تحيا في عزلة بعيدا عن أرضية من العلاقات الاجتماعية. فالروابط توفر الإطار لتطوّر الذات، والعقل، والسلوك. «وإن الكفاح من أجل الوصل يحل محل الجنس والعدوان كدافع للسلوك؛ فالروابط عبارة عن تربة ينشأ فيها الإدراك، والعاطفة، والسلوك» [٣٠]. والباحثون الذين حللوا التفاعلات بين الأطفال والمعتنين بهم يقولون إن «الأطفال يأتون إلى العالم جاهزين ومتحمسين، ومجهزين للتفاعل الاجتماعي» [٣١]. ومن وجهة النظر الوصلية، إن هدف سلوك الطفل هو أن يرتبط بأمان مع المعتني به، وليس منفصلا عن التعايش معها أو معه. فالارتباط ليس فشلا في التفريق، بل هو نجاح للوظيفة النفسية. إضافة إلى ذلك، ليس لدى الأطفال وحدهم فقط هذا الدافع البيولوجي الاجتماعي لجعل الصلة مع الآخرين آمنة، وحميمية [٣٢].

وبحسب وجهة النظر الوصلية، يتبدل تحليل الكبت من ضمن نفساني إلى بيشخصي وبحسب كمية الارتباطات وطبيعيتها. وحيث إن الارتباط ذو أهمية أساسية، يصبح واضحا لماذا يقوم الفرد بكل ما يستطيع، بما فيه تبديل الذات بغية الاحتفاظ بالروابط الحميمة. لأن «معظم أشكال الإضراب الكبتي، بما فيه اضطراب الحداد، وهو الأمر الأساسي الذي يشعر المرء بالعجز تجاهه، وذلك في مقدرته (مقدرتها) على تكوين علاقات عاطفية والحفاظ عليها» (٢٣).

يُنظر من الناحية الثقافية إلى العلاقات بشكل مختلف بالنسبة إلى الرجال والنساء. فبالنسبة إلى الأولاد والرجال، الفصل والتشخيص متصلان بالهوية الجنسية لأن الفصل عن الأم يتم تقييمه بوصفه جوهريا لتطوّر الذكورة (٢٤). أما بالنسبة إلى الفتيات والنساء، فالهوية الأنثوية لا تعتمد على الفصل، وإنما تُعرف عبر الارتباط. والفتيات لهن تمثل غير منقطع مع المعتني الأساسي ويتعلّمن المحافظة على تمثلهن الأساسي مع الأم. ويتأهّلن اجتماعيا كي يصبحن جاهزات لإعادة تمثيل دور الأم المربية و«تبنّي» التخفيض الثقافي للجنس النسوي. «فهوية الجنس الذكري تتهدد بالحميمية بينما تتهدد هوية الجنس النسوي بالفصل» (٢٥).

يتبع نمو الذات عند النساء سبيل أشكال ارتباط ضمن العلاقات مع الآخرين بدلا من الفصل والتشخّص. فتنمية وتحقيق «مواهب المرء، وقدراته والمبادرة ضمن الارتباطات» تولد تشكيلا لذات ناضجة ومعقدة. إن تجربة «التعاطف المتبادل» تفسح المجال أمام «التمكّن، والشرعية، ومعرفة الذات.» هنا، يشير التقمص العاطفي بشكل خاص إلى الاستجابة العاطفية. فالتجربة التقمصية هي التجربة المتزامنة لأفكار المرء ومشاعره الخاصة، وتلك الخاصة بآخر، والتفاعل العاطفي بين الاثنين. إن التفريق عبارة عن طريقة محددة للارتباط مع الآخرين، وليس فصلا مميزا. فالشخص «يتميز ليس بالفصل الذي يؤكد الاختلاف عن الآخر ولكن بإثبات فعالية المرء ـ حاجاته، ومشاعره، وقدراته ـ ضمن العلاقات» (٢٦).

الواجبات الأخلاقية

إن إثبات المرأة قوتَها ضمن العلاقات له بعض الضرورات الأخلاقية في موروث السلطة الذكورية وتثمين الاستقلالية، حيث يتم بخس قيمة النساء بوصفهن اعتماديات في العلاقة. فالمعايير التي تقوم النساء أنفسهن بموجبها مثل «يجب،» «ويتحتم،» «وجيد،» «وسيئ،» «وأناني،» هي قيم يتم الإفصاح عنها من خلال الدور النسائي التقليدي في الطاعة التفاعلية، والتضحية بالذات، والتطبع الأمومي. ترى دانا جاك القاعدة الثقافية للأسلوب غير المستجيب والتفاعلي الأبعد بأنه مثير للقلق بالنسبة إلى أسلوب الذات ضمن العلاقة عند المرأة. فالرضا في العلاقة هو سبيل قد يضمن للمرأة أن الشريك سوف يكون «سهل المنال قابلا للاستجابة» في أوقات الحاجة.

إن المعيار الثقافي المستبطن، الذي تدعوه جاك «عينا عليا» يقيّم النساء بحسب نجاحهن أو فشلهن في العلاقة. فالواجب الأخلاقي يقدم رؤية للذات في علاقة، ويوجه السلوك ضمن العلاقة، ويحوّل حكم لوم الذات نحو النفس، ويثير الغضب إنما يتطلب كبته، ويؤثر مباشرة في احترام الذات [٢٧].

يبدو أن تأكيد فرويد على الفصل والانعزال يعكس المواقف الثقافية، التي يصفها مفهوم الحملقة الشاملة لمدى الرؤية الواعية والدائمة عند فوكو. فالذي يدعوه فوكو «طقوس الإقصاء» «والمشاريع التأديبية» هو العمليات، التي من خلالها تُصاغ نماذج «ممارسة القوة بحق الرجال، والسيطرة على علاقاتهم، وعزلهم عن خلائطهم الخطرة [٢٨]. فتجربة الحرب عند الشباب، وتجربة الاغتصاب عند البنات هي دلائل بدنية على الإقصاء والسيطرة بوساطة النماذج السلوكية لأنماط العنف عند البطل/الجاني. إن الحملقة الشاملة تؤمن التشغيل الأوتوماتيكي للقوة، حيث «تنتج القوة، تنتج الواقع، تنتج مجالات موضوعات وطقوس الحقيقة. والفرد والمعرفة التي قد يمكن الحصول عليها منه ينتميان إلى هذا الإنتاج» [٢٩]. لقد كبحت الرؤية الشاملة تصرفات الرجال التي تُعطى، بما في ذلك إظهار الألم، والضعف العاطفي، والحاجة إلى الارتباط، التي يتم إعطاؤها السمة الطقوسية في الحرب. وفي الوقت

ذاته، إن الرؤية الشاملة في موروث إخضاع النساء، هي رؤية تراقب فصلهن وتأديبهن في كبح ثقافي من مهانة النفس والإقصاء عن التمكين، الذي يأخذ سمة الطقس في الاغتصاب.

تضرب جاك مثالا تلك المرأة التي تعد نفسها أنانية فيما لو ثمّنت حاجاتها بمثل أهمية حاجات الآخرين. إن المعيار الأخلاقي للخضوع غير الأناني عند المرأة يوجه رؤيتها إلى هرمية الحاجات ضمن العلاقة، ويوجه سلوكها بإظهار كيف عليها أن تختار عندما تكون حاجاتها في صراع مع حاجات من تحب. إنه يعطي إرشادا للحكم الذاتي فيما لو اختارت غير إيعازاتها، وتثير غضبها عندما تضع حاجاتها في المرتبة الثانية بعد حاجات الآخرين، ومع ذلك تطلب أن تكبت غضبها عبر الوازع الأخلاقي لعدم الأنانية، بوصفها نكرانا لحاجاتها الخاصة وكبتا. إضافة إلى ذلك، إنه يقوي احترام النفس المنخفض عند المرأة من خلال إثبات أنها غير جديرة أو مهمة مثل الآخرين، ويشرّع وجهة النظر التاريخية لطبيعة المرأة بوصفها مضحية بالذات. لقد بين بحث لمجموعة نساء معنّفات أنه عندما يستخدم الزوج القوة و/أو القسوة العاطفية «تلوم النساء ذواتهن لأنهن غير محبات بما يكفي، أو بالطرق المناسبة. ويصبح الغضب عصا تُستخدم ضد الذات وتوقع المرأة في علاقة مؤذية» [٤٠].

وعلى النقيض من ذلك، إن نقطة الغضب هي في الإشارة إلى العائق. ففي العلاقة الحميمة، يُثار الغضب عندما توجد عوائق تهدد الصلة العاطفية، وأهدافها هي إزاحة عوائق لم الشمل وعدم تشجيع مزيد من الانفصال [٤١]. يترافق الغضب من شخص محبوب في العادة مع القلق من الانعزال نظرا إلى أن هذه المشاعر تُثار في الظروف ذاتها. وعندما تكبح النسوة غضبهن، تضعف الصلة، إن لم تسوِّ الصراعات، وتغذي باستمرار تراكم الحنق المكبوت.

تصف جاك «الثورة الداخلية»، التي يصفها فرويد بأنها جزء من بنية بينفسية للشخص المكبوت، تصفها بأنها تنبع بالفعل من بنى العلاقة [٤٢]. إن «الثورة» عبارة عن رفض مزيد من العطاء ينشأ عن الغضب بشأن مسائل في العلاقة. ومع ذلك، إن اختلال توازن القوة ضمن العلاقات بين الجنسين يؤثر في اختيار صلة الطاعة عند المرأة. تتعلم النساء، بوصفهن أهدافا للعنف الذكوري، في بداية حياتهن أن أحد أساليب الدفاع ضد الانتباه الذكوري المعادي هو «الطاعة الحلوة» [٤٣].

في ثقافة، حيث تتعلم النساء من قبل الأمهات والقالب الاجتماعي أن الطاعة تؤمن العلاقة، يمنع معيار الإخضاع الأخلاقي غير المرئي النساء من المطالبة بسلطتهن الخاصة وإثبات ذواتهن ضمن العلاقة. فضمن هذا النمط من التماهي مع المعتدي (استبطان قيم سلطة الذكر وتحويلها ضد الذات والعزلة عن النساء الأخريات) لا يبقى للنساء سوى قصص المقاومة ورفض الحياة، التي عاشتها معظم النساء من دون أن تقول أي واحدة ما تعلمته. «لقد وجدن صعوبة في الإجابة عن السؤال المحتم، الذي تسأله النساء غير السعيدات: ماذا تريدين؟» [٤٤].

إن الجواب عن مثل هذا السؤال يتطلب لغة ومقدرة على تصور بدائل، وتأملها، إضافة إلى المقدرة على الدمج بشكل مفيد لأشكال الذات المكبوتة، وإفساح المجال للمجازفة، والثقة، والالتزام، والتغيرات ضمن العلاقات [٤٥].

إن ديناميكية استبطان المعتدي تحول الذات ضد نفسها في كره لها وتعزز العزلة عن الآخرين. ويتجلى هذا في عقلية الصلة المطواعة التي تديم إخضاع النساء في ثقافة تقويم ذكورية للانفصال. كما أن تقويم العزلة الذكورية تتضمن تقويم العنف، لأنه يجب على الذات، كي تحقق نفسها، أن تضع نفسها في معارضة عنيفة للانفصال عن أولئك الذين تنفصل عنهم. هذا هو إرث بطل الأسطورة. وعلى النقيض من ذلك، يمكن أن يؤدي التفريق المتبادل ضمن العلاقة إلى تحقيق الذات لذات ناضجة، ومتعاطفة، وترتبط مع الآخرين. وكي يتوقف العنف ضد النساء والأطفال، يجب أن يجري التقليل من قيمة العنف الذكوري وإعادة تأطيره في العلاقة والارتباط.

إن البنى البينفسية للذات هي بيشخصية أساسا. توفر علاقات الشخص إطارا لإثارة بعض الاستجابات التي تتشكل في حد ذاتها عبر استجابات مكتسبة لمنبهات بيئية. هذه هي لغة التفاعل البدني التي تكون إحساسا بالثقة لدى الطفل بالآخرين وبالعالم في ثلاثية الثقة عند إريكسون. الذات تتحرض اجتماعيا. وبدلا من تصور العنف وكأنه فطري في الذات، يصبح العنف علامة سلوكية للذات التي لها توقعات ثقافية لملاءمة تجسيد السلوك العنيف المكتسب، كعنف شرعي ولا شرعي. وفي هذا الخصوص، يجسد المعتدي السلوك العنيف المكتسب المشرّع ثقافيا بشكل علني أو خفي.

إن البيئة المناسبة لمناقشة العنف هي العلاقات، والارتباطات، وثلاثية تحويل الصدمة المنتقلة عبر الأجيال. وإن تحديد العوامل في العلاقة التي تشكل تهديدا للفصل ـ مثل نكران الذات، والانفصال، والإهمال، والاقتحام، وهي عوامل إساءة واستغلال ـ هو عبارة عن فهم لديناميكية عدم الثقة وراء العنف. ويتطلب علاج جروح المفاوضة غير الناجحة لحاجات الثقة، وفهم للذات وللعالم عبر تمثل آثار ذكرى الصدمة، وإعادة ارتباط مع شبكة اجتماعية قد تتوقع بعض أنماط الصدمة وتحضر لها، مثل فقدان الأحبة، أو حياة التنقل، وتستعيد المسؤولية والارتباط، حيث يصبح العنف ثانويا لوفاق التساند.



9

التكنولوجيا والتفاعل

نتحول الآن إلى نقاش الإطار اللغوي/البدني للإنسان المتساند الممتد في محيط تكنولوجي. إن السبل أو التقنيات التي يستخدمها البشر كي يستمروا، ويتمددوا، ويتواصلوا بعضهم مع بعض ومع بيئتهم هي تكنولوجيات. فكثير من علاقاتنا بالعالم يتم بوساطة آليات وصور تنتجها التكنولوجيا. تولّد هذه الصور والآليات علاقات افتراضية مع الناس، والأماكن، والأشياء، التي لا نصادفها في نشاطاتنا اليومية وفي تغيرات إحساسنا بالعلاقات البدنية. فالحديث على الهاتف هو توسط افتراضي، كما هي مشاهدة التلفاز، والبريد الإلكتروني، وتجارة الإنترنت، أو الاجتماع عن بعد عبر الاتصال التلفزيوني. إن دمج الحوار الغائب بوصفه حضورا افتراضيا في لغة التفاعل البدني عبر التكنولوجيا يكثّف ثلاثية الثقة في محاكاة اثنين بحضور واحد.

«نريد أن ننسى بعض الذكريات، ويمكننا أن ننسى بعضها، إذا ما عولجنا بشكل مناسب. ولا يمكننا نسيان بعض الذكريات الأخرى، لكن يجب ألا نتذكر باستمرار. في تعلمنا كيف نصرف الذهن، نتعلم كيف نكسب. وفي تعلمنا كيف نكسب، نتعلم كيف نعطي. أحيانا نحصل على ذكريات نريد الاحتفاظ بها. وأحيانا، إذا انتبهنا، نحصل على الإحساس بالحياة»

المؤلفة

محو المسح النقطي

يمكن أن تؤثر العلاقات غير المباشرة بوساطة التكنولوجيا فينا بالفعالية ذاتها التي تؤثر فيها تجاربنا المباشرة. فهي تولد فضاءات افتراضية للمشاركة غير المباشرة بالإنابة من دون المقدرة على استجابة المشاركة المباشرة، كما في مشاهدة التلفاز. إن للتلفاز لغته الخاصة الفريدة في التفاعل البدني. في عام ١٩٧٠ قرر هربرت كروغمان Herbert Krugman اكتشاف ماذا يحصل من الناحية الفسيولوجية في دماغ شخص يشاهد التلفاز. وجد أنه خلال ثلاثين ثانية، تحولت موجات الدماغ من موجات بيتا المهيمنة، التي تشير إلى اليقظة والانتباه الواعي، إلى موجات ألفا بشكل مهيمن، التي تشير إلى نقص تلقي الانتباه وعدم تركيزه، وهذه حالة من الخيال والحلم النهاري غير الهادفة تقع تحت عتبة الوعي [١]. وأشار مزيد من البحث إلى أن النصف الأيسر من كرة الدماغ، الذي يعالج المعلومات بشكل منطقي وتحليلي، ينقطع عن الاستماع عندما يشاهد الشخص التلفاز. يسمح هذا الانقطاع للنصف الأيمن من الدماغ، الذي يعالج المعلومات عاطفيا ودون نقد، أن يعمل دون عائق [٢]. النتائج التي توصّل إليها كروغمان هي «أن شكل الاستجابة للتلفاز مستقر تقريبا ومختلف جدا عن الاستجابة للكتابة. أي أن الاستجابة الكهربائية الأساسية للدماغ هي بشكل واضح تجاه الوسيلة وليس تجاه اختلاف المحتوى... (التلفاز) هي وسيلة اتصال تبث دون جهد كميات هائلة من المعلومات التي لا يتم التفكير بشأنها وقت العرض» [٣].

يحلل النصف الأيسر من الدماغ الأجزاء غير المترابطة كي يصل إلى نتائج منطقية، بينما يتعرف النصف الأيمن على الوجوه والأماكن وإتمام النماذج غير المكتملة (مثل التعرّف على الكاريكاتور) والاستجابة إلى السمات الرمزية والأصلية للصور. فبينما يعالج النصف الأيسر المعلومات بشكل تحليلي، يتعامل النصف الأيمن مع العواطف، مع التجارب السابقة التي تركت حالاتها، وأحاسيسها، وصورها، أثر ذاكرة لا يتم أحيانا تذكرها بشكل واع، «فتبدو نظرة الفرد إلى العالم أو توجهه الشعوري الأساسي نحو العالم، وكأنه يتعزّز في النصف الأيمن من الدماغ» [٤].

يستخدم الإنسان البالغ السليم كلا النصفين كي يدمج المعلومات من البيئة ويعالجها بشكل تام [٥]. يطلب النصف الأيمن، ذو التوجه الأقل نحو الكلام بالمقارنة مع الأيسر، من هذا الأخير أن يفصح عما يعرفه. إضافة

إلى ذلك، يحتاج النصف الأيسر إلى النصف الأيمن، كي يضع المعلومات في سياق أثناء عمليات التحليل. وكي يعيش المرء «بشكل سليم» في العالم، يجب أن يتعامل النصفان كلاهما في التجربة، على الرغم من أن واحدا منهما قد يسيطر أحيانا.

إن عملية البث التلفزيوني عملية فريدة. ليس هناك صورة بالفعل يجري إسقاطها، كما في جهاز إسقاط فيلم السينما [٦]. فشريط الفيديو، وشريط الصوت، والتلفاز تعمل من خلال النبضات الكهربائية فقط. إن التلفاز يعمل من خلال المسح الإلكتروني أو بواسطة المسح النقطي. إذ تطلق نقاط صغيرة على الشاشة ضوءا، نقطة واحدة كل مرة، وفي توالٍ سريع لنقاط مشعة عبر الشاشة وباتجاه الأسفل في خطوط متعاقبة، في «مسح». هناك ٥٢٥ خطا من النقاط على شاشة التلفاز. في كل واحد من ثلاثين من الثانية تكمل عملية المسح مسحتين كاملتين للشاشة كي تولد، عبر الموجات الكهربائية، فسيفساء كاملة لصورة مباشرة. نتلقى بشكل مرئي كل نقطة من الضوء ترسل موجتها إلى الدماغ. يسجل الدماغ هذا الجزء من المعلومات، ويسترجع الموجات السابقة، ويتوقع موجات مستقبلية. « نرى صورة كاملة لأن الدماغ يملأ أو يكمل ٩٩,٩٩٩ في المائة من النموذج الممسوح في كل جزء من الثانية، دون مستوى إدراكنا الواعي. والصورة الوحيدة التي توجد أبدا هي الصورة التي نكملها في أدمغتنا» [٧].

يختلف ذلك عن الرؤية المستمرة، التوقع المتبقي للصورة الذي تعتمد عليه الصور المتحركة والفيلم كي تجعل الحركة تبدو سلسة وكاملة عبر أطر من الصور المتحركة. لكن في التلفاز، لا توجد الصورة أبدا. فالدماغ يملأ الحركة والصورة معا. يصبح الدماغ مشغولا جدا، ومنهمكا جدا، لكن فقط في نصفه الأيمن. أما النصف الأيسر فينقطع عن الاستماع [٨].

يقترح الباحثون أن عملية المسح، أو المسح النقطي، الخاصة بالتلفاز تتناسب تماما مع نمط معالجة النصف الأيمن من المخ للمعلومات، خاصة في إكمال وتمييز النماذج [٩]. أما النصف الأيسر فينقطع لأنه يصبح بسرعة معتادا على نقطة المسح، ونظرا إلى عدم حاجته إلى الاستجابة نقديا أو تحليليا فإنه يبطئ ويتحول إلى ألفا. ويمكن أيضا أن تزداد حمولته بمحاولته المسح بسرعات إلكترونية تسمح بالنفوذ إلى النصف الأيمن. لولا النصف

الأيسر النقدي، يصبح النصف الأيمن «حرا في قبول الاقتراحات أو المطالب، حتى الفارغ منها، والعمل بموجبها» [10]. إن للمسح النقطي الأثر الفسيولوجي للمحو، أي إلغاء النشاط النقدي للدماغ الأيسر، مثل محو المسح النقطي.

إن مشاهدي التلفاز قد يشاهدونه وهم في حالة ذهنية نقدية/تحليلية تركز على تحليل تقنية الإنتاج، مثل المدرج الصوتي وزاوية الكاميرا، والإنشاء. إلا أن هذه المشاهد ليست هي عادة المشاهدة المتبعة، بل تميل أكثر لتصبح تسلية سلبية. يمكن أن تكون ملاحظة ماكلوهان McLuhan أكثر دقة: «من المحتمل جدا أن تكون الاستجابة إلى الناقل على مستوى الجهاز العصبي، تفعل فعلها الأعظم بغض النظر عن التحليل النقدي من قبل المشاهد» [11]. وهذا يعطي مصداقية للملاحظة القائلة إن التكنولوجيا هي خدعة تنظيم للعالم بهذا الشكل بحيث يجب علينا عدم تجربته [12]. وهكذا يعاني المشاهدون من محو، إلغاء للوعي النقدي، عبر المسح النقطي الإلكتروني على شاشة التلفاز، مما يًجعلهم عرضة لتواصل عاطفي يعج بمشاعر، وبمعتقدات، وتوقعات رمزية أعمق. يستخدم الإعلان التلفزيوني هذا كي يثير الصلة العاطفية مع المنتج أو الفرد [13]. وقد تكون ظاهرة مماثلة سارية في حالات مثل الإنترنت، والإدمان على جلسات المحادثة، حيث تتجاوز عملية المسح النقطي ذاتها التفكير النقدي وتنفذ إلى التفكير العاطفي في أثناء الارتباط الخيالي على الخط.

صدمة الإنابة لدى المشاهد

في أثناء حدث الصدمة، يبدو أن الصورة المرئية والحسية القوية الملائمة للأطفال تتنشط في الذاكرة. وفي حالات الإثارة المتعاطفة العالية للجهاز العصبي يُخمد الترميز اللغوي في الذاكرة فيعود الجهاز العصبي المركزي إلى أشكال الذاكرة المرئية والحسية التي تهيمن في الطفولة [14]. إنّ بصمة الذاكرة المرئية لدى الطفل هي بصمة دائمة لما هو «نموذجي،» بوصفه ضروريا للبقاء.

إن المعالجة البدنية للمعلومات في محو المسح النقطي للمشاهدة التلفزيونية وفي تجربة الصدمة كليهما هي ذاتها: فكلاهما يطغى على عمليات نصف الدماغ الأيسر النقدية واللغوية ويتحاشاها، ويصل إلى الوهم

الانفصالي، والمعالجات العاطفية، والرمزية، والمرئية الخاصة بالنصف اليميني من الدماغ. ففي المشاهدة التلفزيونية، هناك إمكانية فريدة لاستغلال الحالات العاطفية من خلال اصطفاف العمليات الإدراكية، أو التوقعات مع الحالة الفسيولوجية لنشاط موجة ألفا في أنبوب المحي النقطي، الذي يسمح بالوصول العاطفي إلى المؤثرات البيئية [١٥].

بالتالي، إن أولئك الذين يتعرضون إلى صور أو أحداث صدمية أو عنيفة مهيؤون من الناحية النفسية العصبية لمقاساة أذى الصدمة بالإنابة، بما في ذلك استبطان المعتدي، وتظهر عليهم لاحقا أعراض اضطراب ضغط عقب الصدمة، بما فيها التبعيد الأقصى، والتخدير، والتصور الطفولي، وتحويل الصدمة، وإعادة التمثيل. والأطفال بشكل خاص عرضة لذلك، على اعتبار أن ذاكرتهم مرئية وحسية بشكل أساسي. يعني ذلك ضمن ثقافة البطل/المعتدي أن أدوار ثالوث الصدمة المؤلف من البطل، والمعتدي، والضحية، الذي يتم تصويره في البرمجة قد يطور ارتباطات عاطفية قوية بالنسبة إلى محاكاة السلوك ويعزز هذه الأدوار في أثناء تكوين الهوية. إن تكثيف ثالوث الثقة - الذات، والآخر، والعالم - في محاكاة مكونة من اثنين - المشاهد والمفترض - ينخفض إلى حضور واحد - الضحية العنيفة.

أظهرت الدراسات المخبرية والميدانية، التي بدا فيها الأطفال الصغار والمراهقون يتعرضون بشكل متكرر إلى صور عنيفة أو غير عنيفة أن التعرض إلى العنف في الأفلام يحدد شكل العدوان ويزيد بشكل نموذجي العدوانية البيشخصية في الحياة اليومية [١٦]. يلاحظ معلم في مدرسة ابتدائية هذه الآثار كل يوم في باحة المدرسة: «لم ألاحظ قرصنة أو لعبة مطاردة في الباحة منذ سنوات. المقياس الآن هو لعبة - القتال غالبا بحركات كينغ - فو (لعبة كاراتيه صينية). لكن هناك تخفيضا فعليا للتقمص العاطفي - وجملتهم المعتادة هي كنت أمزح فقط ورفسته» [١٧]. تموج هذه الآثار في قاعة الدرس، على سبيل المثال، عند مناقشة العنف في الحرب العالمية الثانية. «سيكون دائما هناك أولاد قلائل يصيحون «نعم، تماما» وهناك أولاد في صفي يفرحون بشيء كان يصيب الجيل السابق من الطلاب بالصدمة» [١٨]. على العكس من ذلك، إن البرامج التي تعرض مواقف إيجابية وسلوكا اجتماعيا تشجع التعاون، والمشاركة، وتقلل العدوانية بين الأفراد [١٩].

يورد تقرير ١٩٧٢ لكبير الأطباء في الولايات المتحدة أن «التعرض للعنف التلفزيوني، على الأقل ضمن بعض الحالات، يمكن أن يقود الأطفال إلى قبول ما رأوه كنوع من الدليل الجزئي لأعمالهم الخاصة. وبالنتيجة، إن عروض التسلية الحالية لوسيلة التلفاز يمكن أن تسهم إلى حد ما في السلوك العدواني للعديد من الأطفال الطبيعيين» [٢٠]. وبعد عشر سنوات، في عام ١٩٨٢ تفحص تقرير معاهد الصحة الوطنية في الولايات المتحدة البحوث منذ تقرير كبير الأطباء عام ١٩٧٢ وخلص إلى نتيجة: «أن الإجماع بين معظم مجموعة البحث هو أن العنف على التلفاز لا يؤدي إلى السلوك العنيف عند الأطفال والمراهقين الذين يشاهدون البرامج... وتحول سؤال البحث من التساؤل فيما إذا كان هناك أثر للبحث عن شرح لهذا الأثر أم لا» [٢١].

يعلق الدكتور إدوارد دونيرستين Dr. Edward Donnerstein على هذه النتائج بقوله «إن الأمر المثير للاهتمام حول هذا البحث هو أنه يتكرر ليس في الولايات المتحدة فقط وإنما عبر الثقافات... تجد النموذج ذاته: وهو أنه إن راقبت التعرّض المبكر إلى العدوان المتلفز وتتابع الأطفال بعمر سنة، اثنتين، ثلاث، وسنوات عديدة لاحقا، فإن أفضل جهاز تنبؤ هو التعرض المبكر للعنف. وهذا مستمر، مستمر بشكل عبر ثقافي» [٢٢]. إن الذي يصفه الدكتور إدوارد دونيرستين هو تكرار/نسخ تحويل الصدمة الثانوية بالإنابة الذي يحصل من خلال صدمة الإنابة عند المشاهد. وبوصفها ظاهرة إنسانية نفسية عصبية، فإنها، من حيث التجربة، ذاتها بشكل عبر ثقافي.

بعد مضي عشر سنوات أخرى، تفيد دراسة حملة الجمعية النفسانية الأمريكية أن «الدراسات دعمت الموقف القائل إن مشاهدة العنف التلفزيوني يؤدي إلى زيادات في العدوان اللاحق، وإن مثل هذا السلوك يمكن أن يصبح جزءا من النمط السلوكي المستمر» [٢٣]. وكما أظهرنا في الفصول السابقة، إن هذه الآثار منسجمة مع فرط الإثارة لاضطراب ضغط عقب الصدمة، وتوقع الاستغلال، وتحويل الصدمة. يؤكد الدكتور دونيرستين أنه «حالما يصبح الطفل عدوانيا، كما يتبدى من البحث، فإنه/إنها يستقصي بعض أنماط المادة العنيفة، أو إذا صادف ذلك النوع من الأطفال مادة عنيفة، فإنها تعزز هذه المعتقدات، والمواقف، والقيم التي يمتلكونها» [٢٤].

إن المحتوى لبرنامج ما عنيف ليس هو العامل الوحيد المحدد لأذى الصدمة بالإنابة: فلغة التفاعل البدنية بوصفها، محوا لعملية المسح النقطي الخاصة بالمشاهدة التلفزيونية، تولّد قابلية نفسية عصبية لأذى الصدمة المستمر بشكل عبر ثقافي. وتتناسب درجة أذى الصدمة المحتملة مع تجاوب تجربة المشاهد السابقة، وميل الثقة الأساسية لديه تجاه العالم (ثقة أو عدم ثقة)، والتماهي مع الدور الثقافي لأنماط السلوك، الذكورية والنسائية.

يصبح تآكل الثقة الأساسية واضحا في ما يُسمى أعراض العالم الوضيع، التي تبدو على الأطفال المعرضين لعنف التلفاز لأنهم يكوّنون نظرة إلى العالم أكثر خطرا وشؤما مما هو عليه، وهذا أثر يُقال إنه موجود في الكبار خاصة الكهلة [٢٥]. إن نتيجة صدمة المشاهد بالإنابة تنعكس في صناعة ألعاب الفيديو. فصناع اللعبة يعتمدون على فرط الإثارة، وهو من أعراض الصدمة، كي يقدروا نوعية ألعابهم (العنيفة في الغالب). تتم إعادة تمثيل تشفير أعراض فرط الإثارة في الأفق البدني بين الواقعي والافتراضي من خلال «عامل الانتشال» أو فورية الاستجابة، المبرمجة في افتراضية لعبة الفيديو. كما أن الدافع العصبي للأولاد الذين يلعبون بألعاب الفيديو يولّد «بيئة جنونية الارتياب» تزيل أي فارق بين الفاعل والمشاهد [٢٦]. إن بنية الفيديو تقود اللاعبين إلى الدفاع بشكل مستمر عن أنفسهم ضد عالم شامل من القوى التدميرية. فتصبح هذه اللعبة تكرارا قسريا لتمثيل حياة وموت، أو تحويلا للصدمة.

إن التكرار التلقائي لتحويل الصدمة يمكن، أيضا، أن ينعكس في محاكاة الجرائم تقليدا لعنف وسائل الإعلام. فنظرا إلى ربط فيلم قتلة فطريون طبيعيون Natural Born Killers للمخرج أوليفر ستون بجرائم المحاكاة أكثر من غيره قام جون غريشام John Grisham، الذي وقع صديقه ضحية لجريمة محاكاة من الفيلم، بمقاضاة ستون بتهمة الإهمال [٢٧].

ونظرا إلى وجود تلك السابقة المهمة، قد تجب مناقشة مسائل حرية التعبير والمسؤولية الاجتماعية وإعادة صياغتها مع توصلنا إلى فهم أثر إعادة تصوير الصدمة العنيفة التي تجعل المشاهدين ضحايا بالإنابة وتديم دورة العنف. إذ لا يمثل الرجال والأولاد العنف أو العدوان الفطري، وإنما ينهمكون في سلوك عنيف تعتبره ثقافة البطل/المعتدي مسموحا ومقبولا في لغة التفاعل البدني البطولي الذكوري. فإذا ما قدموا أنفسهم «على نحو غير

بطولي» بوساطة التعبير عن الألم والحزن، فإنهم يخشون من أن يرفضهم «محبو البطل، رجالا ونساء» [٢٨]. بكلمات أخرى، وعلى النقيض مما يدعي فرويد، يصبح الرجال عدوانيين لأن ذلك متوقع منهم كي تتم محبتهم. مثل هذا النموذج سام للنساء مثلما هو سام للرجال، حيث «إن نكران المشاعر المتأصلة في أدوار الذكر القديمة يخدر روح النساء بالسهولة ذاتها التي يخدر بها روح الرجال» [٢٩].

يعدد الدكتور دونيرستين أنماطا عديدة من العنف تبدو وكأن لها تأثيرا أكثر من أنماط أخرى [٣٠]. أولا، مكافأة العنف أو غياب العقاب لأولئك الذين يتصرفون بعدوانية. ينسجم هذا مع سلوك البطل/المعتدي وربط الموقف بالاستخدام الشرعي للعنف لاحتوائه. وعندما يكون البطل والمعتدي بديلين، فإن إدانة عنف واحد هو حرمان عنف الآخر وإلغاء الديناميكية، ومن هنا إلغاء أسطورة البطل. إن الديناميكية، وبالتالي البطل يمكن أن يحيا فقط إذا وجد هناك قبول سري وعلني للعنف، بوصفه سلوكا مسموحا به ومقبولا اجتماعيا. يقود هذا إلى النوع الثاني، التماهي القوي مع المعتدي مثل البطل ومستوى العنف في فيلم تيرميناتر واحد واثنان Terminator I and II. يصبح هذا في أذى الصدمة استبطانا للمعتدي الذي يسمح بتحويل الصدمة في العلاقات اللاحقة. فالأطفال المعتادون على المشاهدة التلفزيونية العنيفة قد يحولون مواقفهم وتوقعاتهم في مشاهدة الفيلم إلى علاقات العالم الحقيقي. النوع الثالث هو العنف الذي يتم تصويره بشكل واقعي أو تتم مشاهدته كحدث حقيقي. من منظور الصدمة بالإنابة أو الثانوية، يسمح ذلك للمشاهد أن يقوم بتداعيات عاطفية تستعيد تجربة الماضي قد تندمج مع منظومة المشاهد الداخلية بوصفها تجربته الخاصة. النوع الرابع عبارة عن صور تبدو وكأنها تمتع المشاهد. هذا تكتيك صدى، أو اتصال عاطفي يسمح للعنف أن يُحزم بطريق جذابة عاطفيا. لا يكون الدماغ في أثناء عملية محو المسح النقطي ناقدا للمحتوى، لكنه يستجيب من الناحية العاطفية للمحتوى المثير، خاصة في حالة فرط الإثارة. النوع الخامس من العنف هو عندما يصبح الناس ميّالين إلى التصرف بعدوانية. هذا هو المعنى المسبق لدى المشاهد ذي الصدى العاطفي المصاحب لأعراض اضطراب ضغط عقب الصدمة المؤدية إلى التماهي مع المعتدي، وتوقع الاستغلال، وتحويل الصدمة الذي يكرر

الصدمة غير المنتهية. وفي حالة المشاهدين الذين عانوا الصدمة، قد تصبح مشاهدة الصدمة بالإنابة إعادة معايشة لحدث الصدمة في ماضيهم. وفي حالة ضحايا الاعتداء الجنسي على النساء، «يصبح الأمان عند النساء هشا لدرجة أنه يمكن تقويضه في كل مرة تسلط فيها وسائل الإعلام على مأساة من العنف العشوائي ضد النساء» (٣١).

تحتل هذه الأنواع من العنف حيزا كبيرا من انتباه المشاهد، ما بين ساعتين وأربع ساعات في اليوم. يشاهد الطفل عشرين ألف إعلان في السنة، والطفل العادي ما بين السادسة والرابعة عشرة من العمر يكون قد شاهد ١١ ألف جريمة (٣٢). أظهرت عينة عشوائية من دليل تلفاز لثماني عشرة ساعة من برامج الساعة المفضلة معدل ١٠٢ عمل من أعمال العنف (جسدي) في الساعة (٣٣). ويظهر مؤشر جورج غيربنر George Gurbner أن أفلام الكرتون لها النصيب الأكبر من العنف بمعدل ٢٦ عمل عنف في الساعة، وإم. تي. في M.T.V ١١ عملا في الساعة، في حين أن العنف قد انخفض بالفعل على شبكات التلفاز الأمريكية الثلاث الرئيسة الأخرى (٣٤).

إن آثار مشاهدة العنف تظهر في التغيرات في فهم العنف الحقيقي. عرّض البحّاثة أفرادا صحيين إلى عشر ساعات من أشكال العنف الحية على مدى أسبوعين إلى ثلاثة أسابيع، وخاصة أشكال عنف ضد النساء، ثم جعلوهم يقومون بدور المحلفين في محاكمة جريمة اغتصاب ويعطون تقويمات لضحية عنف حقيقية: «إنهم لا يرون القدر ذاته من الأذى، والألم، والمعاناة عند الضحية الحقيقية بعد تعرضهم لعنف الوهم أو وسائل الإعلام: لقد حصل إضعاف للعاطفة» (٣٥). تصف تلك الدراسة عملية التبعيد في الصدمة بالإنابة وأعراض التخدير العاطفي في أثناء الابتعاد عن التعرض لصور الصدمة.

تعتمد قوة التجربة المباشرة أو غير المباشرة للصدمة على تداعيات قيمتها العاطفية والإدراكية في منظومة اعتقاد ثقافي. على سبيل المثال، في ثقافة البطل، إن صور الرجال الأقوياء، والحصينين، والمنتصرين تستخدم العنف كي تتمكن من السيطرة على الخصم، وهو في العادة رجل آخر، ليحصلوا على ما يريدون. وبهذه الطريقة، يصبح العنف ضد الرجال تسلية (٣٦). يعاد عرض مشاهد عنف المعركة في الأفلام العنيفة، والبرامج التلفزيونية، والألعاب الرياضية مثل الملاكمة، وكرة القدم، والهوكي، حيث يكون الرجال مجروحين، أو

مبتورين أو قتلى، أو في الكوميديا مثل «أبوت وكوستيلو» Abbott and Costello أو «الجواسيس الثلاثة» Three Stooges هنا الافتراضي يعكس الحقيقي، والحقيقي يعكس الافتراضي، حيث يصبح الرجال ضحايا العنف في ٨٠ في المائة من عمليات القتل، و ٧٠ في المائة من السرقات، و ٧٠ في المائة من الاعتداءات الشديدة الخطورة [٢٧]. ويحولون غضب/إنقاذ الضحية عنهم إلى النساء على شكل مهاجمة الزوجة، والضرب في أثناء الحمل، والقتل، ونصف المشردين من النساء والأطفال يشعرون بعنفهم [٢٨]. ينعكس التأثير المنتشر لذلك في اقتصاد العنف على شكل تكلفة في العناية الصحية، ونظامي القانون والخدمة الاجتماعية، إضافة إلى التغيب عن العمل والبطالة.

المحاكاة المنفصلة

إن العالم المقدم في صور وسائل الإعلام هو عالم غير مرتبط بتجربتنا الخاصة. فبالنسبة إلى «أطفال مكلوهان» الذين تربوا على التلفاز والاتصالات عبر الكمبيوتر مثل مينيتل Minitel في باريس والإنترنت، تُمحى حدود الهوية الشخصية والاجتماعية من خلال انتحال المرء لشخصية أخرى، أو حتى عدة شخصيات في آن [٣٩]. يلاحظ كيفين روبنز Kevin Robins كيف يمكننا أن ننظم علاقاتنا مع صور الألم، التي نرى على شاشة التلفاز وفي الفيديو. إنها لحظة تعرّض إلى عزلة عن الألم الفعلي [٤٠]. ويوجز بالقول إن الصورة لا تشملنا بالعلاقات المتبادلة الضرورية للمحافظة على الوجود الأخلاقي الرحيم. يتناول مثالين من العنف على فيلم فيديو كمثال صارخ لوجه البطل الشبيه بـ«يانوس» Janus في أنماط العنف، أحدهما كان فيديو أخذه طيار طائرة أباتشي في حرب الخليج، يصور الجنود العراقيين وهم يتمزقون بسبب نيران الهليكوبتر. بعد مشاهدة اللقطات عند عودتهم إلى قاعدتهم، كان الطيارون يربتون بعضهم على ظهور بعض لأنهم اعتقدوا أنهم كانوا قد «أطلقوا النار على مزرعة» لأن المنظر بدا وكأن شخصا ما «فتح حظيرة غنم».

المثال الآخر الذي يعطيه روبنز هو من فيلم هينري: صورة قاتل محترف Henry: Portrait of a Serial Killer. يصور الفيلم هنري مع شريكه، أوتيس Otis، اللذين سرقا آلة تصوير فيديو واستخدماها في تسجيل تعذيبهما وقتلهما لعائلة في الضواحي. بعد ذلك أخذا يتفرجان على عرض التسجيل، بل ينامان أمامه.

يتساءل روبنز كيف أن الأعمال السادية في كلا المثالين تتحول إلى تلذذ بالنظر يبعد القاتلين عن أي التزام أخلاقي. يشرح حالة هنري وأوتيس، بوصفهما مختلين عقليا، لأنهما غير قادرين على تمييز الواقع من الوهم. لكن ماذا عن طياري الأباتشي؟ ما الذي يجعلنا أكثر تقبلا لفعلهم؟ يدرس روبنز هذه الأمثلة من «التحدي المؤسساتي المطبع للواقع الذي يميز على نحو متزايد مجتمع المعلومات العسكري» (٤١). من منظور الأنماط الثقافية للعنف، إن ذلك تطبيع لتحويل الصدمة عبر الأجيال في أثناء الديناميكية الاستغلالية لأسطورة البطل/المعتدي.

لا يتم وصم الطيارين بأنهم «مختلون عقليا». إذ بإمكانهم أن يفصلوا أنفسهم عن واقع العنف الذي اشتركوا فيه. بإمكانهم أن يشرّعوا أعمالهم بأنها «عقاب للشر». يوضح روبنز كيف أن آليات الإنكار، والتنصل، والكبت تحفظ وتحمي «السلامة العقلية ضمن بيئة غير سليمة عقليا». هذه هي عملية الفصل في اضطراب ضغط عقب الصدمة الذي يتوازى مع ما يدعوه روبنز «انفلاقا» أو تقسيم الذات والتبرؤ من جزء من الذات. إن التبعيد المقصود يبدأ فصل العقل/الجسد الذي يبعد سرعة التأثر العاطفي وينكره. فمن خلال الانفلاق، «يمكن للأفراد أن يتمكنوا من التعايش كقتلة وكأناس يبدون طبيعيين في آن» (٤٢).

يوسّع روبنز هذه المقارنة بين المعتلين عقليا وطياري الأباتشي إلى مشاهدي الشاشة اليوميين، ويحاول البرهنة على أن المشاهد «العادي» أو مشاهد العنف قريب إلى الحد الأقصى، وإلى الوهمي، والكريه، والمخيف. يستشهد بإغناسيو رامونيت Ignacio Ramonet الذي يدين «الانجذاب المرضي المنحرف إلى التلفاز،» نظرا إلى أنه يتغذى على الدم، والعنف، والموت. يلاحظ روبنز بدقة أن ذلك لا يرجع إلى أننا نعيش كثيرا في عالم الصورة، ولكن إلى أن في «ثقافتنا الآن، نوعا من آلية انفصام اجتماعية جمعية». إن «ذات المشاهد» منفصلة أخلاقيا وتعوم في حوض من الصور العنيفة. «وذات الفاعل» هي جزء من الواقع الذي يهيمن عليه العنف. إن هذا الحافز لإفراغ الحساسية نحو العنف والعجز عن منعه قد يكون شخصية الصدمة في الحياة بالإنابة العائدة للمحاكاة المنفصلة، التي تُصور بشكل صارخ في أجيال التلفاز الذين تربوا في الأنماط الثقافية للعنف.

تعكس شهادة طياري الأباتشي وتحليل روبنز ترميزا لثالوث الصدمة في انفصام البطل/الجاني والعقل/الجسد. على مستوى النظرية الثقافية، انعكس انفصام العقل/الجسد في عمل سي. بي. سنو C.P. Snow، الذي حدد التضاد ضمن الثقافة الغربية بين المفكرين الأدبيين والعلماء الطبيعيين، أو «الثقافتين» اللتين نشأتا من الثورة العلمية (٤٣).

يشير تقسيم سنو، من منظور الأنماط الثقافية للعنف، إلى التجلي الثقافي لثنائية العقل/الجسد الأصل، وذلك في موازاة التحول من كون عضوي إلى كون ميكانيكي. إن التبعيد المقصود، عزلة الفرد عن التفاعل والمسؤولية الاجتماعيين له جانبه الخلفي في الهروب إلى العقل، نظرا إلى أن الانفصال في الملاحظة والاستغلال المنفصلين دون الحركة الشخصية، جميعها متطلبات العلم. ويمكن أن ينعكس الاثنان في الاستغراق الأدبي للفرد المأساوي والانغماس العلمي في المجرد. إن جلب الاثنين معا لا يتطلب دمجا للعقل والجسد وحسب، وإنما يحتاج أيضا إلى إعادة تفكير في ثالوث الصدمة من بطل، وجان، وضحية واستعادته إلى ثالوث الثقة.

ينتقد أو. بي. هارديسون الابن O. B. Hardison, Jr نقاش سنو Snow بالقول إن فكرة التشظي الثقافي لها استخداماتها، لكنها مضللة كنموذج لكيفية اختبار الثقافة (٤٤). يثبت أن الوعي غير متشظٍ، وإنما هو هوية متحدة: نتاج للتأثيرات التي صاغته، نتيجة لكل شيء يكون الثقافة. يبرهن أننا نعيش في ثقافتنا، وهذه الثقافة تستمر في تشكيلنا بطرق نتصورها وبطرق نحن لا نعيها بشكل كبير.

هناك عناصر مفيدة لدى كل من سنو وهارديسون. يوضح سنو أن التقسيم المهم في التجربة (العقل والجسد) يتعزز ثقافيا عبر التخصصات ضمن مؤسسات معنية في الفنون وفي الجماعات العلمية. بوصفها ثقافة متحدة، نحن عرضة للصور الرمزية للاثنين، كما يفترض هارديسون. ومع ذلك، فأنماط العنف هي محاكاة رمزية لعدم الثقة الأساسية التي تنعكس في الخطاب الثقافي في أبعاد عديدة من الخطاب. تحافظ أنماط العنف على ديناميكية الصدمة الاستغلالية على افتراض أن الفرد، والآخر، والواقع، عنيفون، وهو ما يتعزز في تكرار صورة تحويل الصدمة في وسائل الإعلام من أجل استهلاك بالإنابة. يقلل ذلك من الثقة الراهنة ويقوض إمكان الثقة

بالذات، والآخر، والعالم. إن ثالوث الصدمة يمنع الفعل العلاجي بهدف استعادة حالة الثقة للكائن المتساند ويدمج كليا فهم الإنسان في علاقات مسؤولة ضمن بيئتنا.

جماعة الفضاء التواصلي

يوجد في عالم الشاشة الافتراضي إمكان للصدمة بالإنابة والحياة بالإنابة. «إن أصالة العلاقة الإنسانية دائما موضع تساؤل في الفضاء التواصلي، لأن الوسيلة تبعد وتحجب بطريقة ليست موضع شك في الحياة الفعلية» (٤٥). قد يتضمن ذلك خطاب علم الضبط والتواصل، الذي يُعرّف بأنه ذاتي التنظيم في الآلات (٤٦). الفكرة المركزية في علم الضبط والتواصل هي التشابه بين البشر والآلات. أولا هناك التشابه بين العملية الدائرية للجهاز المركزي العصبي «والتغذية المرتدة» لآلة ضبط وتواصل. ثانيا، إن إطلاق خلية عصبية عضوية «مشابه» لحركات «الإغلاق والفتح» في الدوائر الكهربائية وفي الكمبيوتر الرقمي. مثل نظرية «السلك الصلب» هذه للجهاز العصبي البشري جرى التعبير عنها في النقاش السابق للنظرية الغذائية. فالضبط والتواصل يشير إلى «علم الضبط والتواصل الآلي» و«المخلوقات العضوية التي يكون جزء منها إنسانا والجزء الآخر آلة». والبعد عن الإنسان قد يصبح تاما لأن هارديسون يعتقد أن الإنسان سوف «يختفي عبر المَنْوَر» مع إحلال المخلوقات المستندة إلى السيليكون محل مخلوقات بشرية كربونية (٤٧).

تنتقد إميلي مارتين Emily Martin النبرة التنبئية لعمل هارديسون. ترى أن الإعلان عن إحلال الآلة محل الجسد البشري الهالك إنما هو «إنكار يصعب فهمه لإمكانات القوة البشرية في المحافظة على إمكان التغير الاجتماعي والثقافي (٤٨). هذه الرؤية، كما تدعي، «تنكر إمكان أي شكل من الحياة البشرية الاجتماعية غير النهمة والتدميرية» (٤٩). بل إنها ترى المعرفة العلمية كواحدة من بين وجهات النظر. وهذه المعرفة غالبا ما تكون قادرة كي تبدو وكأنها «حقيقة طبيعية»، أي «وسيلة قوية يتم من خلالها اكتساب وتمثل العلاقات البشرية الهرمية» (٥٠).

في توسيعه فكرة الحتمية التدميرية للتكنولوجيا واختفاء الجسد، يطور جون فيسك John Fiske وجهة نظره للقوة والجسد تعتمد على مفهوم فوكو. إن فوكو، بحسب تفسير فيسك، يقول إن النظام الاجتماعي يعتمد السيطرةَ على أجساد الناس وتصرفاتهم. «فالجسد وسلوكه الخاص موجودان، حيث تنتهي قوة النظام المجردة وتصبح مادية» [٥١]. وهكذا، يحصل الصراع للسيطرة على أرضية الجسد المادية ومحيطه المباشر.

إن الجسد هو النهاية الطبيعية للتجربة الإنسانية. إنه الحد الذي يميز نفسه عن الآخر. وضمن إطار الثقافة الغربية، يتطلب انحلال تجربة الحرب إلى تحويل انفصالي للصدمة، وما يتبعها من تجسيد مادي وترميز ثنائية العقل/الجسد إلى البطل/الجاني في ميثولوجيا أنماط العنف، يتطلب اختفاء الجسد ولغته البدنية بوصفها سببا للحرب. إن خطاب الواقع الافتراضي وبيئاته الضبطية والتواصلية، التي تحاول خلق بيئات بشرية وآلية تكاملية هو خطاب مفعم بخطاب العقل، الذي «يشفّر المعطيات»، «ويبرمج المعلومات،»، «وينظم على نحو منهجي التصورات الحسية». يضيع الجسد الذي لا يُحتمل، وغير التام في خطاب آخر من المفهوم الغربي لبحث العقل النهم عن الكمال البطولي غير المؤلم. إن الضغط التكنولوجي المتواصل لتصنيف الوجود بأنه تلقائية هو تجنب عاطفي لفرط إثارة الوجود البدني، وهو موقع الشعور، والنهاية، والتساند، والألم، والخوف. يجب على العقل البطولي أن يتقن ذلك في محاكاة بدنية لخلق مكان آمن في عالم يُنظر إليه بأنه معاد. «نكوّن في أثناء نمونا هويتنا بالبناء على المكان الأخير في التطور النفسي حيث شعرنا بالأمان. وبالنتيجة، يتوصل العديد من الناس إلى تعريف أنفسهم بحسب الكفاءة، بحسب ما يستطيعون السيطرة عليه» [٥٢]. وعندما تتحول السيطرة إلى قناع خوف، قد يقع الناس في مصيدة [٥٣].

إن مهمة العقل، ضمن إطار أنماط العنف، هي السيطرة على خطاب الجسد وتدميره، مع مشاعره وعواطفه بالإضافة إلى البدائل الرمزية لوجهة نظر نحو العالم تتمركز على العقل. لا توجد قوة وحشية عاملة هنا، فالنظام الثقافي، ببساطة، يحمي ذاته بطريقة تم تعزيزها وإعادة تجسيدها طوال قرون من التأقلم بهدف البقاء. إن لغة بيئات الضبط والتواصل تتحدث عن الجسد بأنه يشفّر المعطيات وأنه محاولة مجرّدة لتفسير تجربة الجسد

بخطاب العقل. يزيل ذلك تفسير الجسد الخاص لتجربته الشعورية، وبالتالي لمصدر تمكينه والثقة بالذات وإمكان الثقة بالآخر. ويمكن لذلك أن يعرض بديلا لخطاب العقل ويقوّض المظهر الاجتماعي عبر تفسيرات خطاب وفعل رمزيين. كان ذلك هو الهدف من ادعاء أوبرين O'Brien امتلاك الضمير في رواية ١٩٨٤ للكاتب أورويل Orwell، وذلك في محاولته أن يطوق ويسيطر على تجربة وينستون Winston الفريدة من خلال توقع خوفه من الجرذان واستغلاله.

إن نواح صديق باستحالة كسب لعبة ورق ضد كمبيوتر يعكس تفاعلا غير عاطفي مع بيئة المرء الافتراضية. فبرمجة القيم الشاكة، مهما كانت غير واعية، في برنامج إلكتروني هي برمجة غير دقيقة. أحيانا نربح في الحياة، وأحيانا يكون لنا أهمية، وأحيانا تصبح لدينا انتصارات هادئة غير مثيرة، إلا أنها مفيدة. عندما نؤقلم أنفسنا مع ضغط نفسي يومي، يديمه وابل من صور التهديد بالموت على وسائل الإعلام وتحول حافل بالصراع، فإن دقة القناعة تميل إلى الإدمان بشكل متزايد على تجارب صدمة مثيرة بهدف إثبات أن العالم مكان خطر، وأن الدفاع المتصاعد ضده مبرر وعديم الجدوى في آن. هذا هو الإدمان على العنف الذي تغذيه أنماط العنف الثقافية.

يفكر هوارد راينغولد Howard Rheingold مليا بوسيلة الاتصال الإلكتروني وجاذبيتها لمستخدميها إلى حد الهوس بقوله: «ما الرأي بما عليه الناس اليوم، وبالطريقة التي يتفاعلون بها، التي تترك العديدين منهم عرضة لإدمان الاتصال... إن الأسئلة شاملة، وتتوجه نحو تضاربات لدى الناس بشأن الهوية الشخصية والعلاقات البينية في عصر المعلومات» [٥٤]. إن تطور التكنولوجيا ضمن موروث أنماط العنف وتحويل الصدمة عبر الأجيال كان موجها نحو الغايات الاستغلالية للمراقبة، وتشويه المعلومات، والسيطرة، والتدمير. وليس مفاجئا أن يكون هناك «فشل واضح للتكنولوجيا في حل المسائل الاجتماعية عبر القرن الماضي» [٥٥]. إن الاتصال هو الترياق المتساند الذي يستعيد الصدمة السامة، والناس في أنماط العنف يتوقون إلى تكنولوجيات تقدم محاكاة للاتصال البدني. إذ نحتاج إلى ارتباطات آمنة تسمح لنا بأن نختبر فضولنا الطبيعي حول العالم وحول حاجتنا إلى اللعب، والاستمتاع بالعالم، والنمو. وإذا ما أصبح عالم التفاعل الاجتماعي مفرط العداوة، نلجأ إلى صور محاكاة كي

نبقى. إنه انفصام الجسد/العقل ثانية في ثقافة وسائل الإعلام لأذى الصدمة بالإنابة. إن الشعبية الكبيرة لشبكة الاتصال العالمية ووصلها الإلكتروني ٣٠ إلى ٥٠ مليونا من المستخدمين والمتزايدة عالميا تثبت هذه المحاكاة البيشخصية في الأسواق المشتركة والمحلية [٥٦].

السحر المهمش

قبلت حضارتنا الجماعة المتفتتة في تطبيع ثالوث الصدمة وديناميكية السيطرة/الخضوع التي تمثل التفاعل الاجتماعي. أصبحت الجماعة، بوصفها مكانا آمنا للنمو، مهمشة. فمحتوى الصدمة غير المنتهية والمتفتتة الناتجة عن حدث غير عاديٍّ تتم إعادة تمثيلها وتصبح عادية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الأحداث العادية المندمجة من مصداقية شخصية وإطار جماعة موثوقة تصبح عندها غير عادية. إن أحداث العالم الموثوق أو الواثق ومتعة العيش فيه يصبحان بالتالي «غير واقعيين» أو «وهما».

على سبيل المثال، إن شركة والت ديزني Walt Disney Company، من وجهة نظر ثالوث الصدمة، قد أظهرت ما بعد رواية الصدمة في قصص التجربة الثقافية الغربية وحاولت استعادة ثالوث الثقة. وباستمرار، في أفلام الرسوم المتحركة، يبدأ نموذج عدم الثقة مع الفصل أو التهديد الصدمي بالعزلة مع المرأة الشريرة (المعتون، في العادة نساء، يرمزون إلى مثير عدم الثقة في الطفولة)، امرأة شابة (حياة جديدة مهددة)، وبطل ذكر (منقذ وحماية مستمرة للحياة في عالم خالٍ من الثقة)، مثل بيضاء الثلج والأقزام السبعة Snow White and the Seven Dwarfs، وساندريلا Cinderella، الحسناء النائمة Sleeping Beauty. إن المعتي في بينوكيو Pinocchio هو رجل عجوز. والصور المتحركة التي لها دور الأم الواثقة هي صور حيوانات، وهي في حد ذاتها صور دقيقة للحياة العاطفية للحيوانات [٥٧]. ومع ذلك، فالأم منفصلة بشكل صدمي عن ولدها. وتشتمل هذه الأفلام على بامبي، دمبو، ١٠١ كلب دلماسي Bambi, Dumbo, 101 Dalmations (تعبر عن مجمل ذلك كرويلا ديفيل Cruella DeVil) والملك الأسد The Lion King. وهناك قصص يتامى مثل كتاب الغابة The Jungle Book والمنقذون The Rescuers (ميديوسا Medusa مسيئة للأطفال). منذ الحركة النسوية، جرى التخلي عن دور الأم والاستعاضة عنه بالأب المعتي. وتتضمن مثل

هذه الأفلام الحورية الصغيرة The Little Mermaid والحسناء والوحش Beauty and the Beast وعلاء الدين Aladdin وبوكاهونتاس Pocahontas. وظهر أخيرا، بطريقة تجريبية، دور للأم جدير بالثقة، وإن كان مختصرا جدا، وذلك بدور الأم خلف الكواليس في المسرح في قصة الدمية Toy Story وفي التصوير التمهيدي لكوازيمودو Quasimodo الأم الحامية في أحدب نوتردام The Hunchback of Notre Dame. لكن في هذا الفيلم يملأ دور الأم بسرعة رجل مؤذٍ، ويُعاد ثانية تمثيل مسرحية الصدمة.

على النقيض من اللغة المنمقة للإمبريالية المتحدة، والمحاكاة الهروبية، وكره النساء، فإن ديزني مسألة قريبة للقلب. إذ تحاول الأفلام على الدوام أن تظهر عملية الإخلاص، والمجازفة، والثقة، والنمو ضمن علاقات الرعاية. وببساطة، لم تتصالح الثقافة الغربية عموما مع ثالوث الصدمة في الحياة الفعلية وتقاوم قبول دور المعتني الجدير بالثقة، وهو من الناحية التقليدية، دور تقوم به النساء، ومن هنا فهي تقاوم العالم الجدير بالثقة. وهذا يعني أن الحياة جديرة بالثقة، وهذا، على الأغلب، ما لا تؤمن به الثقافة. إنها مدمنة بفرط إثارة العنف والانتقام السريع. فالثقافة تؤمن بأن الأبطال الأفراد فقط هم موضع الثقة من خلال هيمنتهم على بديلهم المعتدي، فيُدام إدمان البطل الضحية. إن الثقافة شكاكة. فالعنف، بوصفه قاعدة، كان «معروفا» لقرون بسبب تكرار تحويل الصدمة وتعزيزه. ونادرا ما كان للثقافة الفهم أو التقاليد لحل ثلاثية الصدمة بنجاح على نحو جماعي. إن أماكنها الآمنة نادرا ما تكون بدنية، حيث يجري إبعادها إلى عالم التلفاز الافتراضي وأجهزة الكمبيوتر بغية الاكتشاف، والراحة، واللعب. إنها متحررة من وهم الملاذ التقليدي للمؤسسات الدينية ولا تثق بها لأن تسلل أنماط العنف يظهر في نفاق الإيمان السامي والممارسة السيئة. فالعالم الافتراضي ذاته مملوء بقصص الصدمة، التي تكرر الديناميكية وتعززها من خلال الصدام بالإنابة واقتران الصورة التبعيدي. إذ تجعل الثقافة من حل صدمة البطل فنتازيا كي تواجه صدمة الظل غير المحلولة، وذلك في ذاكرتها الجمعية وفي وسائل الاتصال. إن تقليص الثقافة عمليةَ الثقةِ وتلك الصور والمؤسسات والأشخاص المرتبطين بها إلى تسليع بطولي/نجومي استغلالي هو تعبير عن تآكل الثقة المشخصنة المرنة، التي يُستعاض عنها بالتملك الشكاك الخائف من الخسارة والرفض أكثر مما هو مصلحة ذاتية استهلاكية.

قد يكون لديزني صيغة سينمائية، لكنها تلامس أيضا أوتارا نفسية وعاطفية عميقة لثالوث الصدمة في الخيال الثقافي من خلال تقديمها نهايات ناجحة، وممتعة، واندماجية تعيد الثقة لقصصها التي هي، في معظمها، عزلة وهجران صدميان. لقد علّق إيريك سيفاريد Eric Sevareid عام ١٩٦٦على الموت في قصص والت ديزني بقوله: «بحسب الحكمة المألوفة، فإن الفئران الكبيرة، والفيلة الطائرة، وسنوايت Snow White، وهابي Happy وغريمبي Grumpy وسنيزي Sneezy ودوبي Dopey، جميعا هي شخصيات تتمثل في وهم هروب من الواقع. إنها مسألة ما إذا كانت هذه الشخصيات أقل واقعية، أو أكثر خيالية من الصواريخ العابرة للقارات، والهواء المسموم، والغابات المنذورة الأوراق، وخردة الحديد على القمر. إن هذا هو عصر الفنتازيا، كيما تنظر إليه، لكن فنتازيا ديزني لم تكن قاتلة. يقول الناس إنهم لن يروا مثله ثانية أبدا» [٥٨].

القلاع المزيفة

ينعكس الغرس الثقافي «للعقلانية المهووسة بالشك» في ملاحظات فيث بوبكورن Faith Popcorn الذي يرصد الميول. إن الفرضية الأولى في كتابها تقرير بوبكورن The Popcorn Report هي «أنه ولأول مرة في تاريخ البشرية تصبح البرية أكثر أمنا من المدنية» [٥٩]، إذ ليس لدى البرية المخدّر، والمسرطنات، وجرائم الشوارع، وحروب التكنولوجيا المتقدمة. ونزعتنا المتزايدة هي نحو تحصين أنفسنا في بيوتنا، في عزلة ضمن «قلاعنا» الخاصة. الهدف هو جعل الناس يشعرون بالأمان. إن ما تدعوه «أنظمة توزيع متطوّرة» (أو ما أصبحنا نعرفه طريق المعلومات وتفرعاته) سوف تملأ هذه القلاع وتزودها، وسيصبح التسوق تسلية ولهوا. سوف يصبح البيت مركز الإنتاج، والأمن، والاستهلاك. وضمن هذا السيناريو، سوف نعمل، ونشعر بالأمان، ونستهلك في حصوننا العادية.

من الناحية السياسية، إن مهمة تشريع العنف هي تدمير الجسد المادي بطريقة مقبولة «للجسد» الاجتماعي المجرّد. إن ذلك جزء من العقلية الأبوية التي تدمر سياستها القرية بغية إنقاذها، كما هو واضح في فيتنام. وهذه هي الحالة بالنسبة إلى العنف ضد النساء، بوصفه شيئا طبيعيا وخارجا على

السيطرة الذاتية، وبالتالي يلزم النساء بمواءمة سلوكهن ليكون غير استفزازي لما يُسمى العنف الذكوري المتّهم وغير المتبدل. يمكن أن تنضوي السيطرة الاجتماعية للجسد في قصة علمية أو أنثروبولوجية تؤمن استمرار النظام الرمزي والاجتماعي المجسد إلى درجة، بحيث تتم تصفية الجسد كلية من الخطاب الرمزي الثقافي.

إن الصلة الفرويدية المتداولة بين الجنس والعنف عبارة عن شَرَك تدميري خلفته أنماط العنف كي ينحرف انتباه الخيال الثقافي عن المسائل الحقيقية: وهي البقاء في الحياة والصدمة. فمادامت تجري إدامة الديناميكية البديلة البيشخصية للجنس المعادي والعنف فإن الحرب بين الجنسين يمكن تشريعها بوصفها، «طبيعية» بين «ذكر عدواني ظاهرا وباطنا» وبين «أنثى استفزازية ومتذمرة خفية». عندها تستطيع أنماط العنف أن تديم طقوس البطل/المعتدي في تنشئتها المعيارية لملايين الرجال والنساء إلى سن الكبر: حيث الحرب والاغتصاب. بعدها يمكن تكرار تلك الآثار غير المنتهية للصدمة في تعزيز الذات للعلاقات الاستغلالية الجنسية والاجتماعية اللاحقة في معتقدات ثقافية ومواقف وتصرفات وتوقعات سيئة التكيف.

كي نعيد وضع الديناميكية الاستغلالية البيشخصية في سياقها بوصفها نجاة وصدمة متبادلتين يتطلب المجازفة بانكشاف الذات في انفتاح على الإرادة الطيبة والثقة. هذا هو ضمان المفاوضة في علاقات تحترم العجز، والسقوط، والحاجات المتبادلة. فالبطل والجاني يذوبان في صور الصدمة النفسانية غير المنتهية ليصبحا تجارب متمثلة في تاريخ شخصي مؤثر. كان ريكور محقا إلى حدٍ ما. فالأنا الدنيا، والأنا، والأنا العليا عبارة عن أدوار شخصية [٦٠]. ومع ذلك، فهي غير مقتصرة على المجهول وما فوق الشخصي في تكوين الفرد. إنها الأدوار الثلاثية للذات، والآخر، والعالم المذوب بوصفه تبادلا بدنيا للثقة والصدمة، اللتين تؤديان إلى الثقة الأساسية أو عدمها على التوالي. وإن توليد الحياة ضمن ثالوث الثقة لم يعد، تبعا لغاردنر، يعتمد على التكرار الذي يربط معرفة الماضي مع الحاضر في غائية تقدمية وضمن أنماط العنف، وهي غائية تحويل الصدمة بوصفه جدليا. بل، يمتلك فهم الوعي فرصة حقيقية لتوسيع أفقه عبر بعد أعمق [٦١]، وهو ينبوع التوافقية.

هناك من الناس من قد يقول هذه فكرة جيدة، ولكن في التطبيق فإن اقتصاد التنافس في العالم الواقعي لا يرحم. لكن ليس في كل مكان. على سبيل المثال، بدأت إحدى الشركات في أمريكا عام ١٩٠١ كمخزن أحذية وتوسعت لتصبح تاجر مفرّق متعدد البضائع صاحب اثنين وسبعين مخزنا آخر. وارتفعت مبيعاته في السنوات العشر الأخيرة ٣٤٥ في المائة، وفي السنة المالية ١٩٩٢ وصلت إلى ٣و٤ بلايين دولار. إنها شركة الجيل الرابع من العائلة، نوردستورم Nordstorm، وفي أثناء الوضع الاقتصادي السيئ في السنوات القليلة حققت الشركة نموا قويا مقارنة مع أداء متواضع بسبب المنافسة. تعزو الشركة ذلك إلى واحدة من الحسنات التنافسية: ثقافة نوردستورم. إن للشركة نظاما غير مركزي يعتمد على الزبون: «الزبائن وموظفو الخط الأول هم الذين يوجهون مسار الشركة... (وهم) الذين يتخذون القرارات المباشرة التي تؤثر بطريقة تفاعلهم مع الزبون... وقاعدتهم الأولى هي ممارسة رأيهم الخاص في كل الأحوال. وتنطبق قواعد قليلة أخرى. إن هذه الثقة الواضحة من الإدارة ولّدت ولاء هائلا للشركة بين الموظفين» [٦٢] وأدت إلى نجاح اقتصادي للشركة بشكل عام.

التكنولوجيا المنفصلة عن الجسد

هناك من يضطرب بسبب الخراب الذي تجلبه التكنولوجيا لنا في النهاية بطلب من هاريدسون Haridson وجاك إيلو Jacques Ellul أو نيل بوستمان Neil Postman [٦٣]. يؤدي ذلك فقط إلى عزل أنفسنا من خلال رؤية التكنولوجيا كقوة خارجية نشن بوساطتها حرب «مقاومة محبة» [٦٤]. وفقا لبوستمان، إن ما يُسمى بالقتال ضد التكنولوجيا مبرر أخلاقيا، لأن «قصة التكنولوجيا، بتركيزها على التقدم من دون حدود، والحقوق من دون مسؤوليات، والتكنولوجيا من غير كلفة... هي قصة تفتقر إلى مركز أخلاقي» [٦٥]. بالفعل، إن هذه الرؤية للتكنولوجيا كمنتج غير إنساني للثقافة هي صدى للتحذير الهيدغري (نسبة إلى هيدغر) وهو «أن ظهور التكنولوجيا يهدد كشف (حقيقة الوجود)، يهدده بإمكان أن الانكشاف سوف يُستهلك في الترتيب... ولا يمكن للنشاط الإنساني

أن يتصدى لهذا الخطر. إذ إن النجاح الإنساني بمفرده غير قادر على إبعاده» (٦٦). لكن هيدغر يضيف بعدئذٍ بأنه كان هناك زمن لم تكن فيه هذه التكنولوجيا المهددة وحدها التي حملت اسم تقنية techné. كان أيضا اسما يُطلق على فنون ومهارات الحرفي والفنون العقلية والجميلة (٦٧). وذات يوم كان إضفاء الصحيح على الجميل يُسمى تقنيا، وشعرية الفنون تسمى تقنية (٦٨). هنا يفصح هيدغر عن موروث طويل جرى التعتيم عليه بسبب الانشغال الثقافي بالعسكرية والتقدم العلمي، وهو الموروث الذي انبثقت منه الثقافتان عند سنو Snow.

ينعكس هذا الموروث أيضا في فهم مارشيل ماكلوهان Marshal McLuhanللتكنولوجيا، بوصفها امتدادا للحواس البشرية: «إن مقدرة التكنولوجيا على خلق عالم مطلبها الخاص ليست مستقلة عن التكنولوجيا، لأنها، أولا، امتداد لأجسادنا وحواسنا... ومادمنا نتبنى الموقف النرجسي الذي يعد امتدادات أجسادنا موجودة ومستقلة عنا، فسوف نواجه التحديات التكنولوجية» «بالرقص على قشر الموز ونتهار» (٦٩) يمكننا إعادة صياغة تعريف التكنولوجيات من موقعها المادي تقليديا، بوصفها أدوات مهددة غير إنسانية لتصبح زيادات مسؤولة لحواسنا التي توجد في العالم.

كي نفصل، تصف أرزيولا فرانكلين Ursula Franklin مفهوم التكنولوجيا كممارسة وبوصفه ممارسة، فإنه يعرف المحتوى (٧٠) تعطي مثالا العزف أو الاستماع إلى مقطوعة موسيقية معينة يقصد منها التضرع من أجل الإنقاذ، وليس صلاة. بالنسبة إلى فرانكلين، إن تكنولوجيا فعل شيء ما تُعرّف النشاط ذاته، أيضا، وبالتالي «تحول دون ظهور طرق أخرى للقيام به أيا كان الشيء» (٧١) عموما، إنها تصف الفرق بين التكنولوجيات الكلية والتوجيهية. فالتكنولوجيات التوجيهية هي تخصص بالمنتج، حيث يكون الحرفي مسيطرا على العملية الإنتاجية من خلال قرارات وظيفية خاصة بالمنتج. أما التكنولوجيا التوجيهية فهي التخصص المضاد عبر المعالجة أثناء الصنع. هنا يتم تقسيم إنتاج شيء ما إلى خطوات محددة يقوم بها عمال عديدون عبر تقسيم العمل (٧٢). إنها تعد التكنولوجيات التوجيهية تصاميم للقبول، حيث «تصبح القوة العاملة متأقلمة مع بيئة تُعد فيها السيطرة الخارجية والقبول الداخلي عاديين وضروريين» (٧٣).

تقر فرانكلين بأن التكنولوجيا التوجيهية طوّرت منتجات رفعت من مستوى المعيشة وزادت من الرفاهية، بينما غرست في الوقت ذاته الخنوع والتكيف في أذهان الناس. كما أن التكنولوجيات التوجيهية، بحسب استخدامها في الإدارة، والحكومة، والخدمات الاجتماعية، أسهمت في «اضمحلال مقاومة برمجة الناس» [٧٤]. وهكذا يبدو عالم التكنولوجيا الحقيقي وكأنه يشجع الانقسام بين الناس والآلات ويحوّل الاهتمام نحو «ديموغرافيا الآلة» «وآلة السيطرة على الشعب،» حيث توجد «ثقة متأصّلة بالآلات والأدوات» («الإنتاج تحت السيطرة») وارتياب أساسي بالناس («النمو عرضي، ولا يمكن لأحد أن يتأكد من النتيجة») [٧٥].

إن روحنة التكنولوجيا عبارة عن جزء من بخس أضخم للجسد وتثمين للعقل، الذي يعزل العاطفة، أيضا، عن الفهم الكامل للذات. هنا تصبح ملاحظات الخطاب التشخيصي للأطباء مفيدة. بالنتيجة، إن التحرر من العاطفة المقيتة يجعلهم كيانات خارجية «تغزو» نوعا ما حدود الذات. «نعاني من هجوم الذعر وهو هجوم أعصاب، هجوم الكآبة» [٧٦]، فالعواطف التي تُعتبر «غير اجتماعية مثل الخوف، والحنق، والحسد، والكره، هي العواطف التي غالبا ما يتم التحدث عنها بأنها شيء منفصل، وهي إلى حد ما ليست جزءا من صورة منمذجة للذات شائعة الآن في العالم الغربي»، أي نموذج «كمال الاهتمام والضبط الشخصيين،» الذي ليس فيه مكان «للمرضى، والتعساء، والبشعين» [٧٧]. تتم عبادة البطل النموذجي، ويُدان الجاني، بينما يتألم الكائن البشري بصمت معقم.

التكنولوجيا والتساند

إن ترافق الغضب أو الحنق مع ما هو غير اجتماعي واضح في نص الاستراتيجي العسكري الصيني الأول سنتزو Sunt-tzu، حيث «يصبح قتل العدو مسألة إثارة لغضب رجالنا» [٧٨]. وإن ترافق الغضب، والكره، والعنف الذرائعي، والحرب يظهر تكنولوجيا الحرب بأنها امتداد للسلوك العنيف. فمنذ العصور القديمة كانت التكنولوجيا العسكرية سلاح القتال جنبا إلى جنب مع التكنولوجيات التي تُستخدم لتزويد أساس حياة المجتمع المادية [٧٩].

ففي الثقافة الغربية تحتفظ التكنولوجيا بترافقها مع العدوانية والعسكرية، وفي المواقف الشعبية المحترسة من تبني التكنولوجيا وآثار نيتها في الذاكرة للتدمير والسيطرة.

إن استخدام التكنولوجيا لأهداف عسكرية وأغراض أخرى (٨٠). هو من بين النتائج الجانبية المعادية والكريهة الخاصة بالتطور الثقافي للتكنولوجيا، وهو العامل الأقل فهما في التساند. فالتكنولوجيا الحديثة لا تحصل على شكل وحدات منعزلة، وإنما على شكل «أنظمة معقدة تتطلب توافقا وتفاعلات واسعة (٨١). وبقدر ما ظهر أن الاتصالات هي وسيلة للتعاون، فقد أعطى التاريخ دليلا هائلا مناقضا لذلك باستخدامها في الحرب والتجسس. لقد استخدمت الثورة العلمية التكنولوجيا لإحراز السيطرة البشرية على الطبيعة، وفي القرن العشرين أظهرت «أن التحكم بالطبيعة يمكن تحوله إلى تحكم بعض الناس ببعضهم الآخر. ففي منطقة الصراعات، تصبح الاتصالات سلاحا وسببا للمنافسات معا. وتاريخها يعكس طبيعة زمانها» (٨٢). ويجب ألا نخلط سرية القتال مع الأمن القومي. إذ إن «السرية في عصر المعلومات قد تعني خوفا أقل من المفاجأة السريعة، وبالتالي مزيدا من الأمن» (٨٣). وفي التبادل المفتوح للمعلومات على كل مستويات العلاقات البشرية، قد يوجد أمل، مع فرديناند دي ليسبس Ferdinand De Lesseps، بأن «يتوقف الرجال أخيرا عن القتال بمعرفتهم بعضهم ببعض» (٨٤).

إن توقع معرفة الناس بعضهم ببعض يحمل معه الافتراض غير المباشر بأن التبادل الشريف للمعلومات والطقوس، التي يتم من خلالها تبادل تلك المعلومات سوف يكسب علاقات ثقة واحترام سلمية. وهذا يناقض علاقات الريبة، والصراع، والقتال والحرب، باعتبار أن «القتال هو فن (سبيل) الخداع» (٨٥). ويعترف سنتزو تماما بسرعة زوال مأساة الحنق والحرب: «يمكن استعادة المرء من نوبة حنق إلى ابتهاج، لكن الحالة المنتهية لا يمكن إحياؤها، إذ لا يمكن إعادة الموتى إلى الحياة» (٨٦).

ينتج من الترافق بين الغضب، والعنف، والتكنولوجيا في الموروث العسكري خوف من الغضب، والتكنولوجيا بوصفهما عنيفين، ومدمرين، وجائرين. فيصبح الغضب بحد ذاته شيئا يجب خشيته، وكبته، ونكرانه. وبفعل ذلك، على نحو أقل بكثير من تعبيره المناسب غير المؤذي، يؤدي الغضب إلى عزل

المرء عن تجربته وعن تجارب الآخرين. يصبح الغضب مجسدا في سلوك غير اجتماعي يتعزز عبر نقل قبول تثمين العنف وبخس العاطفة والجسد في عملية تحويل الصدمة ضمن أنماط العنف الثقافية. وهكذا هي الحال، أيضا، مع التكنولوجيا. وبوصفها امتدادا للجسد، فإن تاريخ التكنولوجيا هو مرآة تاريخ ثقافتها.

إن المآزق بخصوص لوم أو حيادية التكنولوجيا خارج عن الموضوع هنا، لأن التكنولوجيا عبارة عن امتدادِ موروثِ القيم الثقافية في زمانها. ويمكن أن تقوم بعكس غير مباشر لتلك القيم، التي يتردد المجتمع في الاعتراف بها. ومثل الجسد «وكائنات أخرى غير شرعية وغير عقلانية» مهمشة بسبب ثنائية العقل/الجسد، فإنه يمكن إلقاء اللوم على التكنولوجيا بوصفها غير إنسانية وخارجة عن حدود الأخلاق الشرعية، وبالفعل، يمكن اتهامها بأنها «لا تمتلك مركزا أخلاقيا.» وبسبب فشلنا في تحمل المسؤولية لتطوير تكنولوجيات في تحويل الصدمة، بدلا من التكنولوجيات المناسبة للحياة الاجتماعية المتوافقة، نجعل من التكنولوجيا نمرا من السيليكون، وليس قشة.

تأثرت طبيعة الثقافة الغربية بتثمين العنف وقبوله وطوّرت تكنولوجيات تبعا لذلك. وفي التحول من الفترة الصناعية إلى فترة المعلومات يرى ألفين توفلر Alvin Toffler أن الصراع الأساسي يدور بين «ديموقراطية القرن الحادي والعشرين وظلمة القرن الحادي عشر» [٨٧]، وليس بين الديموقراطية الرأسمالية والاستبداد. إنه يرى الإثنية المخيفة، والتطرف الديني، والقروسطية التنبئية مرتبطة بعضها ببعض في شكل مختلف عن الخَلاصية الاستبدادية المصممة على فرض الحكم على كل سمة من الحياة الإنسانية وتتراجع عن حريات الديموقراطية [٨٨]. بالفعل، إن التثمين القروسطي للطيبة الداخلية للقوة الجسدية هو الذي أعطى العنف مشروعية ثقافية، وهي مشروعية كانت أنماط العنف ميالة لإبطالها عندما واجهته. ومع ذلك، تطرح فرص التغيير ذاتها، وتتجسد بتميز في التقدم العسكري كإمكان القيام بقتال غير مميت [٨٩].

عند وضع السلوك العنيف في حلبة التصرفات البديلة المناسبة اجتماعيا، يسود الخيار الإنساني باستمرار. يستشهد ماكلوهين بما قاله جون كينيث غالبريث John Kenneth Galbraith حول مضامين اتخاذ القرار الجماعي

الذي يعززه تساند التكنولوجيا، حيث تصبح قرارات كل فرد تقريبا معروفة للآخرين. يعمل ذلك على تعزيز الشيفرة، وعلى تعزيز مستوى عالٍ من الصدق على نحو أكثر من عرضي. لا تسمح البنية التكنولوجية للخصوصية التي يتطلبها تجاوز الصلاحية والإقدام على ارتكاب المحظور [٩٠]. وبالفعل، إن التدفق الحر للمعلومات الرقمية والإلكترونية على مستوى عالمي يجعل التكنولوجيات من دون حدود ومتوافرة لأفراد المستخدمين، الذين يحلون محل الكتلة السلبية للمستخدمين في العصر الصناعي مع ما يرافق ذلك من تفاعل أكثر حيوية [٩١]. ولا يعني ذلك بالضرورة أن إمكان الحصول على المعلومات سوف يؤدي إلى دمقرطة علاقات القوة. بل يمكن أن يؤدي إلى تعزيز الترتيبات التنظيمية القائمة وتوزيعات القوة في المنظمات [٩٢].

لكن يمكن الشك بمصداقية هذه الترتيبات وفضحها، بوصفها تعتمد بشكل كبير على الاستغلال الهرمي لصورة ثنائية العقل/الجسد في أنماط العنف. لقد فشل النجاح الثقافي لهذا النموذج في توفير بقاء اجتماعي. ففي الولايات المتحدة، ومع غياب أعداء خارجيين حقيقيين، ونظرا إلى اختفاء جان/عدو الحرب الباردة، فإن آلة الحرب البطولية انكفأت نحو جعل الصراع داخليًا في حروب استنزاف اجتماعية ومنزلية بطولية.

إن لنتائج انفصام العقل/الجسد الاجتماعية فرصة للتحول ضمن انفتاح جديد وتعرّض لحضارات بديلة، مثل حضارات الشرق، عبر الشبكة العلمية في عصر تفاعلي من التقارب والتأقلم. فمع تزايد التساند بيننا وبين من يشاطروننا العيش في العالم، تصبح المعلومات اللازمة من أجل اتخاذ القرار والفعل أكثر ضرورية من أجل البقاء. وتبطل تكاليف الصراع إمكان البقاء، وتتطلب من البشر أن ينبذوا إرهاب أنماط العنف، بوصفها أثرا من العصر الصناعي البائد، وأن يتعلموا طرق التعاون.

إن تحول إيصال المعلومات من الورق إلى صور في الاقتصاد الرقمي يشبه ركوب سيارة بعد استخدام الحصان والعربة. إنه مناسب أكثر، وأسرع، وممتع، ومع ذلك فهو أقل حسية. ولو اقتصرنا على ذكر قليل من الخدمات على شبكة الإنترنت، لوجدنا أن هناك ارتفاعا في الخدمات على الشبكة، بما فيه الخدمات المالية، والتجارية، والإخبارية، والتربوية، والتطبيقات الطبية. فما يأسر الحواس في الصفحات على الشبكة العالمية تعدد الوسائل (السمعية،

والنصية، والفيديو، والبيانات). وتصبح تخمة المعلومات أقل إزعاجا مع تقدم التكنولوجيات الذكية أو أدوات البرامج المتخصصة، التي تُستخدم للقيام بمهمات للمستخدمين في الواقع الافتراضي [٩٣]. فيصبح التفاعل الاجتماعي على الشبكة أكثر سهولة بوساطة الجماعات الافتراضية، ومجموعات الأخبار، و(زنزانات المستخدمين) [٩٤]. وتدفعنا الدائرة التلفزيونية المغلقة التفاعلية والمحاكمات التلفزيونية التفاعلية نحو محاكاة رقمية للتفاعل الاجتماعي في «العالم الفعلي،» الذي أصبح بشكل متزايد غير آمن ولا يُطاق.

ليس مجرد التراجع نحو ما يُسمى قلعة/سجن البيت يوجه الاندفاع نحو أنظمة الإيصال الرقمية. نرتكز كبشر في سلوكنا على قرارات مستقاة من تفسيراتنا الترابطية، المتوقعة لتجربتنا. والقرارات تتطلب معلومات، سواء أكانت ترويحية أم جادة. والوصول إلى المعلومات ضروري، فحالما نمتلكها نستطيع تقييم خياراتنا، وإدارة استجاباتنا لبيئتنا، ونقسم الوقت كما نراه مناسبا. وقد يخدم الإيصال الفوري للمعلومات في مساعدة عملية اتخاذ القرار إذا أمكن الحصول عليه بشكل شامل وواع. ولهذه الغاية، سوف تتضمن شبكات الاتصالات السريعة، مثل البنية التحتيّة للمعلومات الوطنية في الولايات المتحدة، تطبيقات في إدارة مكتبات ومراكز المعلومات الإلكترونية الموزعة، والتربية عن بعد والتعلم طوال الحياة، والمعاينة الطبية عن بعد، والدروس الخاصة للتقويم البيئي عبر وسائل الاتصال المتعددة، والمزيد من هذه الأمور [٩٥]. وبما أن المعلومات هائلة من حيث الكمية، ليس بالضرورة أن تؤدي إلى نزع القوة. فقد تتطلب منا أن نتخذ المزيد من القرارات حول استخدام المعلومات، وخصوصيتها، وتوافرها، ومسؤولياتها، وأولوياتها، وحدودها التي كان من المسلم بها سابقا.

تتنبأ التصميمات الكمبيوترية الشاملة التي تقدمها زيروكس بي. أي. أر. سي. Xerox PARC بزمن تصبح أجهزة الكمبيوتر فيه غير مرئية وغير تطفلية، مما يساعدنا على استخدامها من دون تفكير ويجعلنا نفكر بأهداف تتعدى تلك الأجهزة [٩٦]. إن البيئات المعززة كمبيوتريا تدمج الأنظمة الموزعة إلكترونيا في العالم المحسوس، بدلا من استخدام الكمبيوترات لوضع الناس في عالم اصطناعي، كما يفعل الواقع الافتراضي. إن رؤية العروض وآلات الإسقاط تسمح للأشياء اليومية أن تتخذ سمات إلكترونية من دون

فقدان صفاتها المادية المعهودة [٩٧]. على سبيل المثال، إن اللوح الإلكتروني الأبيض هو سطح إلكتروني يبدو مثل اللوح الأبيض. ومع ذلك، يستخدم إبرة إلكترونية ليدخل المعلومات مثل شاشة كتابة باللمس أو لوحة مفاتيح. ويمكن إدخال صور البيانات والفيديو بغية عرضها. بعدها يمكن التقاط المعطيات إلكترونيا لتوزيعها في ملف أو طباعتها كنسخة على الورق.

إن تطبيقات التكنولوجيا هذه التي قد تعزز حياتنا، تتحدى القائلين لا للتكنولوجيا؛ المحتجبين في ظل الموروث من التكنولوجيات العسكرية المشؤومة التي أنتجها الخلل الاستغلالي لأنماط العنف. علينا أن نراقب بشكل جيد تكنولوجيات الصدمة المباشرة وغير المباشرة ونوجهها في الوقت الذي نطوّر تكنولوجيات التساند والمؤازرة العالمية. نحتاج إلى تكنولوجيات تناسب تعددية أبعاد تفاعلاتنا اللغوية، والبدنية، الحداثية والمعقدة في عالمنا. ومع كل ولعي باللعب في الطين على دولاب أو أن تتسخ يدي بالفحم بعد جلسة من الرسم، فإنّ نشوة مساوية تغمرني عندما أكوّن صورة سلسلة من الكرتون أو أشاهد عرضها، الذي يدفع بالصور عبر الشاشة. وهذا ينطبق تماما على جمال النظام العصبي المتفاعل عند ديفيد روكبي David Rokeby عندما أحني يدي وأتمايل في الفضاء المفتوح، مولدة الموسيقى عبر الحركة المسجلة والمترجمة إلى صوت بوساطة نظام معقد من كاميرات الفيديو، وأدوات التسجيل، والكمبيوترات، وأدوات إلكترونية أخرى خلف الكواليس. إن للتكنولوجيا سحرها أيضا.

كان هناك بعض التكهن بأن الدول النامية، بدلا من البقاء خلف الدول الصناعية سوف تكون في موقع فريد لأن تتقدم على العالم الصناعي عبر تطوير تكنولوجيات شبكة لاسلكية رخيصة من دون ضرورة إلى تفكيك الأنظمة البطيئة الراهنة أو تحديثها، كما في العديد من الشركات في الدول المتطورة. يرى نيكولاس نيغروبونتي Nicholas Negroponte فتح الشبكة كفرصة للدول الناشئة كي تشارك في اقتصاد الأفكار العالمي. «فلم يعد بإمكان هذه الدول الادعاء بأنها من الفقر بحيث لا تستطيع أن تحظى بأفكار جديدة، وأساسية، وشجاعة» [٩٨]. والبحوث التي سبق نشرها في الدوريات بعد أشهر من تسليمها يمكن أن تتوافر مباشرة عالميا على الشبكة. إن الزعم أن «الدول النامية يمكنها فقط أن تستقي من مخزون أفكار الدول الغنية» هو

«هراء.» يجب أن يتخلص العالم الرقمي من الدول الدائنة.» يمكن للاعبين الصغار في ميزان تجارة الأفكار الجديد أن يساهموا بأفكار كبيرة»(٩٩). وإذا استطاع الاقتصاد الرقمي أن يُسهم في التقويض الفعلي لوضعية الضحية عند الدول الخارجة من الاحتلال والتراجع الفعلي لهيمنة الدول الصناعية عليها، فإن هذه تصبح أهدافا قيمة. إن الملعب الافتراضي يجب أن يصبح الملعب العادل وليس حقل معركة مسببا للصمت والأذى.

يمكن للبشر، بشكل افتراضي أو محسوس، أن يتعلموا وأن يستمتعوا بصداقة أخوتهم الآخرين وصحبتهم، ويتشاركوا في سكون الحكيم تحت شجرة التين المقدسة. يتأمل إدوارد فاينبوم Edward Feigenbaum وباميلا ماكوردوك Pamela McCorduck برؤية يونجي ماسودا Yoneiji Masuda، حيث «سيبعدنا مستقبلنا الغني بالمعرفة عن الانشغال بالاهتمامات المادية ليهتم بالعالم غير المادي»(١٠٠). سوف يأخذ ذلك شكلا من حرية الفرد في تحقيق ذاته وإمكان نهضة دينية على مستوى العالم، لا يرويها إله فوق الوجود، وإنما تقصها «الرهبة والتواضع في حضرة الروح البشرية الجماعية وحكمتها، أي البشرية وهي تعيش في وئام مع الكوكب، الذي وجدنا أنفسنا عليه، وتنظمه منظومة جديدة من الأخلاق الكونية»(١٠١). يجب التنبه إلى حساسية الاختلافات الثقافية واحترامها عندما نعالج أنسنة الحوسبة ومسائل الخصوصية، والانفتاح، والمساواة في الوصول إلى الشبكة، إضافة إلى تطبيقات البيوتكنولوجيا، مثل مشروع الجين البشري(١٠٢).

لمحة موجزة

كان هدف هذا الكتاب هو إعادة التفكير في سياق العنف في الثقافة الغربية وفرضياتها، وكانت النتيجة إعادة تكوين للعنف، بوصفه نتيجة تحويل الصدمة عبر الأجيال، يحجب تقويم الجسد، والثقة، والتكنولوجيات ضمن علاقات من الاحترام المتبادل. واشتملت المهمة، أيضا، على الشك في الشرعنة المباشرة للسلوك العنيف عند البطل والقبول غير المباشر لممارسات الجاني في الشقاق الاجتماعي ولوم الضحية. إن الجانب السفلي لقبول عنف عدم الثقة هو بخس لثالوث الثقة، وتفسير وتعبير محدودان للغضب والعاطفة، وإرجاع في غير محله للعنف إلى التكنولوجيا.

لقد استُخدم الخطاب الرمزي، كظاهرة مفتاحية، في وظيفته بوصفها نوعا من شريحة الذاكرة الجماعية، التي تسمح بضغط القصص الضرورية للجماعة في معلومات مشفّرة يتم نقلها بين الأجيال بجهد قليل من أجل تأمين فهم الثقافة لذاتها، ومن ثم من أجل بقائها. يقوم التاريخ بوظيفة الممون للتعليم بالإنابة، حالاً بذلك محلّ تريليونات من القرارات التي يجب على المرء اتخاذها مجازفا ببقائه، بالاعتماد على معلومات مضغوطة ذات قيمة لبقاء الجماعة يتم من خلالها اتخاذ قرارات وسيتم اتخاذ قرارات حول وضع المرء، وتصرفاته، وتوقعاته لعلاقاته مع الآخرين ومع العالم. وبوصفه كذلك، يصبح التاريخ قصة الصلات. ففي الغرب، تضمّن ذلك تعلم الكثير حول محاولة السيطرة على الصدمة المستمرة والقليل حول محاولة فهمها ومنعها.

لقد كان الهدف هو سبر مجال أوسع من الثقافة، التي تم فيها تطوير المواد المقدمة، مع الاعتراف بالقصص الصامتة لضحايا العنف الصامتين. إن البحث في القبول غير المباشر لأعراف وقيم شرعية العنف شكّ بما يدعوه ديفيد تريسي David Tracy «أوهامنا الغربية جدا بشأن العقلانية والإنسانية»[١٠٢]. لقد استلزم التفسير الثقافي تركيزا على الطبيعة التاريخية والرمزية للخطاب والتطبيق. وسمح ذلك بدوره لتحليل المعتقدات الناجمة عن تجربة ودور القبول في السلطة، والموروث، والأيديولوجيا، والبدائل في نقل هذه المعتقدات وإمكان تغيرها.

جرى التفصيل بشأن خطب منهجي العنف، السلوك المكتسب والسلوك الفطري، ضمن أنماط العنف الثقافية، من خلال نصوص العلوم الإنسانية وأنماط العنف، أعني الحرب، والجريمة، والاغتصاب، والاعتداء. تحولّت هذه الاعتبارات المحسوسة إلى التاريخ والتطور الأسطوريين لميثولوجيا البطل. كشفت رؤى فرويد وريكور، وجيرار، ودريدا ديناميكية ثالوث الثقة وثالوث الصدمة ضمن التفاعل اللغوي والجسدي والخيال الثقافي.

في أنماط العنف الثقافية المتساندة، تضمنت استعادة الثقة تفحص تصرف غاردنر بالموروث وعملية الثقة التي يعتمد عليها. يتوقف استمرار الثقافة على نجاح الثقة والاحترام في العلاقات البشرية بغية الاستمرار في المجازفة في تطور الحياة ضمن التفاعل البدني للارتباط. وتم تقديم التكنولوجيا، بوصفها امتدادا للتجربة ضمن موروث الصدمة المباشرة وغير المباشرة، التي تصاحبها إمكانات التعزيز والثقة.

سعيت لفتح آفاق للخطاب في إعادة تفسير ما قبلته الثقافة الغربية، بوصفه عنفا مشروعا، من تعبيرها الواضح والواعي في العسكرية إلى قبولها ومصادقتها الهادئين وغير المباشرين للعنف الفطري الذكري ضد الرجال أنفسهم، والنساء، والأطفال ضمن نموذج الذكورة بوصفه بطلا/جانيا. إن مجسات أنماط العنف عبارة عن خطب متنوعة تشع من الإيمان المركزي بالعنف الفطري، الذي يخفي الصدمة غير المحلولة. إن دمج المجسات لآثار الصدمة في هوية ذات أبعاد دون مركز للعنف تتحول إلى مدارس من الوكلاء الذين يتساندون بعضهم مع بعض.

أكد الكتاب باستمرار السمة الارتباطية للعنف، وبالتالي نزع نحو المسؤولية المتبادلة للعنف بين من يرتكبون أعمال العنف والمجتمع الذي نعيش فيه. إنه ليس منطق إما/أو، بل المنطق الكلي لكلا/وواو العطف. نحتاج إلى إجراءات تُعنى بكلا/وواو العطف عند إصلاح العنف الصدمي. وأكد هذا الكتاب، أيضا، الثغرة في لغة الصدمة عندنا، التي تتحدث عن الغضب، والعاطفة، والضعف، وهي فجوة تنبع من ربطنا وبخسنا الطويلين للجسد، والعاطفة، والنساء، والبهيمية. وبالتالي، لم يعبر الخطاب الأعم في الثقافة عن تلك السمات للوجود الإنساني من تعقيد أو حنكة، أو بخس، نظرا إلى بخسها في خطاب أنماط العنف. نحتاج إلى قاموس أغنى وأوسع كي يلائم لغة التفاعل البدني في ثالوث الصدمة وأبعاده ما بعد الحديثة.

نحتاج إلى إزالة سم الصدمة الثقافية بالتقاليد، والممارسات، والمواقف، والفهم عبر الأجيال. وعلينا أن نكون قادرين على معالجة الألم، وفهمه، وأن نطوّر حساسية اجتماعية من التساند. لن يكون الانسحاب من ميثولوجيا البطل/الجاني سهلا على الرجال أو النساء. تأخذ الثقة وقتا، وهذا ما لا تستطيع البنية التكنولوجية للصدمة تحمله. إن الزمن عالم الشعور، والمعالجة العاطفية لا تلتزم بقواعد ضغط التكنولوجيا المتقدمة، والسرعة القصوى. لقد تجاوزنا سرعة إيقاعاتنا البيولوجية المتناسقة بوساطة التكنولوجيا الرقمية. لا نستطيع أن نجاري سرعة التحول التكنولوجي، ويجب علينا ألا نجاريه، وإنما يجب أن نجعله يتلاءم مع حاجاتنا الجمعية. لقد أكلنا الطعم عبر إسنادنا قيمة ملازمة للتقدم التكنولوجي، بوصفه معززا ثقافيا، لأنه أفضل. مجّرد أنه ممكن لا يعني أنه

ضروري. هناك إدمان على التكنولوجيا، بطل المحاكاة، مثل الإدمان على العنف. إنها حالة السبع والخمسين قناة فارغة. حسنا، لا شيء عليها سوى المزيد من الصدمة الأساسية، التي أصبحت الآن مملة. أصبح كُتيب التدريب لدى هوليوود بخصوص ٩٩٩ ألف طريق لتفجير أي شيء لا يناسب العصر. علينا تنظيف آثار/نفاية الصدمة السامة، التي دمرت تفاعلاتنا البدنية مع الذات، والآخر، والعالم بالعزلة، والشك، والاستغلال. علينا أن نعيد تركيز انتباهنا على ما نحتاج كي نعيش حياة مرضية، مستمرة بصحة، بوصفنا بشرا يعتمد بعضنا على بعض.

يستلزم التحول من العنف إلى الاحترام إعادة تقويم شاملة للعلاقة ضمن الثقافة. إن العنف عبارة عن استجابة سلوكية مكتسبة ومروضة - من خلال الموروث، والمحاكاة الرمزية، والتجربة. لقد جرت المصادقة عليه ثقافيا طوال قرون وأُعيد تعزيزه عبر الخطاب الثقافي وعبر فعل تحول الصدمة. وبالتالي، يتطلب منع السلوك العنيف والمسؤولية عنه إعادة تقويم للترميز والمؤسسات الثقافية، إضافة إلى معنى السلوك الإنساني المسؤول. ويشتمل ذلك على إعادة دمج بين العقل والجسد، حيث نكتسب الثقة، ونهتم بأجسادنا، ونصغي إلى ما تقوله أجسادنا حول صحة أسلوب حياتنا.

تتضمن إعادة تقويم الذكورة، بوصفها وحشية بطولية ذات «المقدرة»/العزلة في تحمّل الألم الجسدي والعاطفي على الإقرار بصحة الخوف، والضعف، والتقمص العاطفي، وحاجات الارتباط. تطوّر قبول أسطورة البطل عبر الإذعان غير المباشر، أو الرغبة في التعامل مع الممارسة أو الموروث الاجتماعي، للاتفاقيات الاجتماعية المعقودة عبر التكرار والتعزيز في أثناء الطفولة والتهيئة الاجتماعية، ويُطبق عبر القبول الاجتماعي أو النبذ المعتمد على محاكاة البطل وعبادته. إن قبول دور الجاني، بوصفه بديل/خصم البطل، تتطور عبر الرضوخ غير المباشر للاتفاقيات الاجتماعية بشأن العنف الفطري والعدوان الذكوري، تاركا عالم ظل غير محدد لاستغلاله بحرية تامة. إذا كان العنف فطريا، أو مقدرا سلفا، فلا يمكن أن نعتبر الجاني مسؤولا عن ما هو «طبيعي.» وفي هذا السياق، يتم قبول الوحشية، والخوف منها، وتستلزم من البطل السيطرة عليها، مما يجعل البطل أساسيا في البقاء الثقافي والصدمة الشرعية. وتشتمل التداعيات الرمزية للجاني على الجسد،

والعاطفة، والحياة الخاصة، والإبداع، والتغيير، والطبيعة، والحجب، وهي النظائر المبخوسة للبطل. توجه الحملقة الواعية/العقل عالم البطل وتتفحصه: فلا يستطيع المرء قتال ما لا يراه/يفهمه. إن النظير الحقيقي للجاني هو الضحية، التي يتم إخفاؤها إلى درجة عدم الوجود، باعتبار أن ثنائية البطل/الجاني تحل محل دينامية الصدمة الحقيقية للجاني/الضحية/المنقذ في الثقافة. توضع الضحية خارج النظام الأخلاقي الذي يقرره البطل/الجاني، وذلك في سرية صامتة يهيمن عليها الجاني، غير القابل للكشف بوساطة الحملقة البطولية.

تقبل الثقافة بشكل ضمني وصريح هذا الترتيب البطولي للأمور. وتحتاج كي تبقي على الواجهة المزيفة للمناعة التي تعتمد عليها للبقاء، إلى البطل وعدو البطل، أي الجاني. ونظرا لوقوع الثقافة في شراك النسخ القسري للثنائية الوهمية، فإنها تشغل نفسها بالموت كي تبقى. إذ إن شخصيات بانكوس Banquos الثنائية المكررة تلقي بظلالها وتهيمن على الحياة ودوراتها المعهودة من ولادة، ونمو، وكبر، ومصاحبة، وإنجاب، وموت. إن الضحية عبارة عن تهديد واقعي لهذه الآلية سيئة التكيف. وإن تخصيص الضحية بموقع مساو يستعيد الطبيعة الثلاثية الأساسية للأمور ويخاطر بإظهار البطل من دون درعٍ، وإنما فقط بجلد، والجاني من دون ظل، وإنما فقط بوجه، والضحية من دون عنف، وإنما فقط بحاجة إلى العيش.

وهكذا تقوض الثقافة ثالوث الصدمة وتجعل ثالوث الثقة غير مفهوم ضمن آثار الذاكرة غير المستوعبة التي يُساء تكيفها في ثنائية مكررة. إنها تبني افتراضات مباشرة توضح الارتباطات الرمزية، والمواقف، والمعتقدات، والسلوكيات، المرتكزة على العنف الفطري القسري والحاجة إلى السيطرة عليه وعلى الدورين الموازيين للجاني والبطل في أنماط العنف. تفتت الافتراضات غير المباشرة للثقافة ثالوث الثقة من ذات، وآخر، وعالم، وتتنكر الضحية، وبالتالي، الحياة الحساسة، والمقيدة، والمتساندة.

إن المشاكل في المجتمعات ـ سواء أكانت حربا داخلية، أم مخدراتٍ، أم غربة الشباب/الإهمال، أم الإحباط المجروح للرجال، أم سلامة الأطفال والنساء، أم وحدة العجائز ـ لا تستطيع أن تجد حلولا فعّالة لها إذا تم إخفاؤها وراء جدران من النكران وضاعت في آثار الصدمة غير المحلولة.

يمكن إيجاد الحلول في انفتاح الحوار النشط، والمشاركة، والرغبة في العمل سوية من قبل أفراد الجماعة، ووكالات العمل والحكومة بغية تشجيع الثقة والالتزام المتبادلين.

إن للإدمان على العنف والعقلانية المهووسة المرتبطة بالتكنولوجيا أعراضَ انسحاب. ينحرف السجناء المطلق سراحهم بعد حبس طويل عن جادة الصواب ويرتدون عن الحرية الغريبة عنهم. وهكذا أيضا تحتاج ثقافة أنماط العنف إلى تعلم تحمل انخفاض في فرط الإثارة والقلق من تعلم توقع السلوك المسؤول عن ذواتهم والآخرين، الذي يعتمد على الاحترام، والمساواة، والمشاركة. إن عقودا من خيبة الأمل المملة في ستينيات، وسبعينيات، وثمانينيات القرن العشرين أظهرت نتائج قرون من المقاومة والهيجان الاجتماعي تجاه الاستعمارية، والعنصرية، والجنسانية، والإساءة الأسرية للأطفال، التي تركتنا مشوشين ومنحرفين عن جادة الصواب. لقد أثارت تسعينيات القرن العشرين الاستياء، وعدم الثقة، والأمل المحصور بأننا يمكننا نوعا ما - أن نتفهم عالمنا المتعدد الأبعاد بدرجة تكفي للبقاء. سئمنا من الحرب. وبدلا من تجسيد الصدمة، حان الوقت أن نجدد، وندمج، ونعيد تنظيم فهمنا لذواتنا وعوالمنا، هذه المرة غير فهم لعلم الصدمة، التي قيّدتنا في دورة من الاستغلال عبر الأجيال.

حان الوقت لأن ندع أدوار ثالوث الصدمة تنعم بسلام ويصغي بعضنا إلى بعض كبشر. كان للبطل/المنقذ ثقلٌ على أكتاف البشر لقرون طويلة من الحضارة. لقد وقع الجاني في شراك عدم الثقة والاستغلال إلى درجة العزلة الاجتماعية. ووقعت الضحية في شراك آثار الصدمة لأجيال. ويمكننا أن نحتفي بأبطالنا المحليين في صلاتنا الجمعية، التي تصل، وتشفي المعتدين علينا ذات يوم في ألم جمعي يفهم المسؤولية المتبادلة. وأهم شيء يمكننا أن نمكّن ضحايانا الصامتة في علاقات حياتنا العادية المتبادلة، التي تثبتنا وتبقينا ضمن استمرارية الأجيال الدائرية. يمكننا أن نحرر ذواتنا من ثالوث الصدمة عندما نعطي الثقة فرصة. «هناك الكثير من الأمور في الحياة، التي لا يمكنك الاستمرار معها بوساطة أسلوب وحشي. عليك أن تدعها» [١٠٤].

في دراسة لثلاثين من الأمريكيين ممن عمرهم مائة عام أو أكثر، وجد الباحثون القاسم المشترك للعوامل الأساسية في طول عمرهم [١٠٥]. وفي عكس لترتيب الأولوية، تأقلم أولئك مع الخسارة بنجاح، وأبقوا أنفسهم منشغلين، وحافظوا على موقفهم الإيجابي. «في الواقع، إن للنجاح أو الفشل، وهو حقيقة الحياة، علاقة بسيطة بالنوعية. فنوعية الحياة تتناسب على الدوام مع المقدرة على الفرح. ومقدرة الفرح عبارة عن هبة الانتباه» [١٠٦]. والانتباه يأخذ وقتا بالنسبة إلينا، وإلى الآخرين، وإلى العالم. تتذكر بريسيلا بريسلي Priscilla Presley زمنا أمضته مع إلفيس Elvis في مزرعتهما في مسيسيبي Mississippi: «كان هناك دوما الكثير من التشويش. جلس إلفيس، ولامير فايك Lamar Fike وتشارلي هودج Charlie Hodge سوية في وسط الغرفة ينغمون أغنية مفضلة. عندما كانوا حقا يؤدون ذلك بشكل جيد كان إلفيس يصرخ: يا سلام، مرة أخرى! كان أحيانا يمضي ساعة فقط على النهاية لأن لها صفة ـ مكونات التحفة» [١٠٧].

نريد أن ننسى بعض الذكريات، ويمكننا أن ننسى بعضها، إذا ما عولجنا بشكل مناسب. ولا يمكننا نسيان بعض الذكريات الأخرى، لكن يجب ألا نتذكر باستمرار. في تعلمنا كيف نصرف الذهن، نتعلم كيف نكسب. وفي تعلمنا كيف نكسب، نتعلم كيف نعطي. أحيانا نحصل على ذكريات نريد الاحتفاظ بها. وأحيانا، إذا انتبهنا، نحصل على الإحساس بالحياة. مرة أخرى.



الهوامش

المقدمة

(١) هنا يجب التفريق بين الأُسطورة والأنماط الثقافية للعنف. فالأُسطورة كسرد لأحداث يُقال إنها وقعت، أو على نحو معاكس، إنها تلك التي لم تقع، تختلف عن الأنماط لأن الأنماط تصوّر حركة في الزمن ويتبعها فعلُ فهم. يُعطي نورثروب فراي مثلا لنكتة حيث يمكن لشخص ما أن يقول: «أوقفني إذا سمعتَ هذه» لأنه إذا «فهمنا» النكتة فالنكتة منتهية تماما والذي يتم التفكير به هو الصورة التلّويَّة لتركيبها. فمن هذه الناحية تكون الأُسطورة هي «النكتة» والأنماط هو «فهم» تلك «النكتة». وهكذا برواية خطب أساطير العنف، أي بفهم ترابطها نفهم أنماط العنف. انظر إلى نورثروب فراي، الأسطورة والاستعارة: مقالات مختارة، ١٩٧٧ ـ ١٩٨٨ (تشارلوتسفيل، مطبعة جامعة فرجينيا، ١٩٩٠)، ص ٦ .

(٢) إن فكرة استخدام التشريعات المكررة للحفاظ على التركيبات الاجتماعية ليست جديدة. فقد استخدمها منظّرون أمثال ماركس وغرامسكي كي ينقدوا الصلة الأيديولوجية بين الفردية والرأسمالية. العنف والثقافة، كما يبيّن إليسابث بروفين في دراسته لفرويد أن ريكور يحلل الثقافة بأنها تجعل الحياة تتغلب على الموت. انظر إلى مقالة إليسابث بروفين «اليهودي كرمز للمرأة: تصوير كاثلين بيغلو المتضارب للقوة الأنثوية» في كتاب العنف والتوسط في الثقافة المعاصرة، تحقيق روج ومارسيل كورني (أولباني: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية، ١٩٩٦)، ص ٧٧. أما بالنسبة إلى ريكور فإن «السلاح الأقوى» للثقافة «هو في استخدام العنف الداخلي ضد العنف الخارجي وخدعتها الأهم هي في جعل الموت يعمل ضد الموت.» انظر إلى بول ريكور، فرويد والفلسفة: مقالة في التفسير (نيو هيفين: مطبعة جامعة ييل، ١٩٧٠)، ترجمة دينيس سافيج، ص ٣٠٩ .

(٣) مارك ليكاكس «الديانات في مواجهة العلوم والتكنولوجيا: الكنائس والأخلاق بعد بروميثيوس،» تقرير تنبؤ وتقويم في العلوم والتكنولوجيا (بروكسل: مفوضية الجماعة الأوروبية، أغسطس ١٩٩٢)، ص ٣٥ .

(٤) المصدر السابق، ص ٣٦ .

(٥) جوديث لويس هيرمان، الصدمة والشفاء: نتيجة العنف ـ من الإساءة البيتية إلى الإرهاب السياسي (نيويورك: الكتب الأساسية، ١٩٩٢)، ص ٣٢ .

(٦) لين وايت، الابن، «الجذور التاريخية للأزمة البيئية» في كتاب الرجل الغربي والأخلاق البيئية (ريدينغ، مساتشوستس: أديسون ـ ويزلي، ١٩٧٣)، ترجمة دجي. باربور، ص ٢٤ .

(٧) أيل. أيس. سافيريانوس، الفجوة العالمية: العالم الثالث يبلغ الرشد (نيويورك: وليام مارو وشركاه، ١٩٨١)، ص ١٧٢ .

(٨) انظر ماكس هوركيمير وتيودور دبليو. أدورنو، **جدلية التنوير** (نيويورك: دار سيبري، ١٩٤٤)؛ وماكس هوركيمير، نقد العقل الذرائعي (نيويورك: كونتينيوم، ١٩٧٤)؛ وهربرت ماركوسا، الرجل الأحادي (بوسطن: مطبعة المنارة، ١٩٦٤).

(٩) سافيريانوس، الفجوة العالمية، ص ٤٢ .

(١٠) كالفين أو. شراغ، **التطبيق التواصلي ومجال الذاتية** (بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٨٦)، ص ١٥٧ .

(١١) مانفريد ستانلي، **الضمير التكنولوجي: البقاء والكرامة في عصر الخبرة** (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٨)، ص ١٠٢ .

(١٢) المصدر السابق، ١٠٣ .

(١٣) المصدر السابق، ١٠٣ .

(١٤) كليفورد غريتز، **تفسير الثقافات** (نيويورك: مطبعة الكتب الأساسية، ١٩٧٣)، ٢٤١ .

(١٥) بول ريكور، **تفسير النظرية: الخطاب والمعنى الفائض** (فورتورث: مطبعة جامعة تكساس المسيحية، ١٩٧٦)، ص ١٩ .

(١٦) الميجور بول بوبوا بخصوص إعلان جون بول الثاني، غاليليو غاليلي: ٣٥٠ سنة من التاريخ ١٦٣٣ ـ ١٩٨٣ (تورانا: ديسكالي إنترناشيونال: ١٩٨٣).

(١٧) مارتين فان كريفيلد، التكنولوجيا والحرب: من ٢٠٠٠ قبل الميلاد إلى الزمن الحاضر (نيويورك: المطبعة الحرة، ١٩٨٩)، ص ٣١٤ .

(١٨) ارزيولا فرانكلين، **عالم التكنولوجيا الحقيقي** (تورونتو: مشاريع سي. بي. سي.، ١٩٩٠)، ص ٧٨ .

(١٩) روزميري رادفورد روثير، **الجنسانية وحديث الرب: نحو لاهوت نسوي** (بوستون: مطبعة المنارة، ١٩٨٣)، ص ٥٤ .

(٢٠) المصدر السابق، ص ٥٤ .

(٢١) غيردا ليرنير، **خلق الأبوية** (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٨٦)، ص ٥٢ .

(٢٢) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية**: المجلد الأول: مقدمة (نيويورك: الكتب الكلاسيكية، ١٩٨٠)، ص ٦٨ .

(٢٣) المصدر السابق، ٦٩ .

(٢٤) غردا ليرنر، **خلق الأبوية**، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٢٥) جاك إيليل، **المجتمع التكنولوجي** (نيويورك: ألفريد نوف، ١٩٦٤)؛ والنظام التكنولوجي (نيويورك: السلسلة المتصلة، ١٩٨٠).

(٢٦) مارشيل ماكلوهين، **فهم وسائل الإعلام: امتدادات الإنسان** (نيويورك: مينتور، ١٩٦٤).

(١)

(١) أنتوان دي سان إكسوبير، **الأمير الصغير** (نيويورك: هاركورت براسجوفانوفيتش، ١٩٤٣)، ص ٨٧ .

(٢) نورثروب فراي، «التطوّر الثقافي لكندا،» خطاب إلى مجلس كندا للعلوم الاجتماعية والبحوث الإنسانية (هارت هاوس، جامعة تورونتو، ١٧ تشرين أول ١٩٩٠)، ص ٢ .

(٣) المصدر السابق. ص ٢ .

(٤) نوثروب فراي، **الأسطورة والمجاز: مقالات مختارة، ١٩٧٤ ـ ١٩٨٨** (تشارلوتسفيل: مطبعة جامعة فيرجينيا، ١٩٩٠)، ص ٥ .

(٥) المصدر السابق. ص ٥ .

(٦) جوسي ميغيوز بونينو، **نحو أخلاقية سياسية مسيحية** (فيلادلفيا: مطبعة فورتريس، ١٩٨٣)، ص ٥٠ .

(٧) المصدر السابق، ص ٥٠ .

(٨) إدوارد أس. هيرمان ونعوم تشومسكي، **صناعة القبول: الاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام الجماهيرية** (نيويورك: بانثون بوكس: ١٩٨٨).

(٩) انظر سوزان ثيسلثويت، **الجنس، العرق، والرب: النسوية المسيحية بالأسود والأبيض** (نيويورك: كروسرود، ١٩٨٩)؛ وشارون ويلش، أخلاقية نسوية للمجازفة (مينيابوليس: مطبعة فمرتريس، ١٩٩٠).

(١٠) روبرت مكفي براون، **الدين والعنف** (فيلادلفيا: مطبعة ويستمينست، ١٩٨٧)، الطبعة الثانية، ص ٧ .

(١١) المصدر السابق.

(١٢) المصدر السابق، ص ٨ .

(١٣) المصدر السابق، ص ٧٣ .

(١٤) المصدر السابق، ص ٩٧ .

(١٥) بول ريكور، حكم المجاز (تورونتو: مطبعة جامعة تورونتو، ١٩٧٧)، ص ٢٨٥ .

(١٦) ديفيد إي. كلي، **النظرية التفسيرية عند بول ريكور: تحليل استنتاجي** (ليسبيرغ: مطبعة جامعة باكنيل، ١٩٨٣)، ص ١٠٩ .

(١٧) ليونارد لولير، **الخيال والمصادفة: الفرق بين فكر ريكور ودريدا** (أولباني: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية، ١٩٩٢)، ص ١ .

(١٨) هانس ـ جورج غادامر، **الحقيقة والطريقة** (نيويورك: كروسرود، ١٩٧٥)، ص ٣٥٧ .

(١٩) ستانلي، الضمير التكنولوجي، ص ١٠٨ .

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١٠٩ .

(٢٣) إم. إف. آشلي مونتاغو، «الابتهال الجديد للفسوق الفطري، أو عودة إلى الخطيئة الأولى» في كتاب الإنسان والعدوان (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٦٨)، تحقيق إم. إف. آشلي مونتاغو، ص ٣ .

(٢٤) المصدر السابق، ص ٥ .

(٢٥) ديل بورفز، **الجسد والعقل: النظرية العصبية للصلات الحيادية** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٨٨)، ص ١٧٢ .

(٢٦) فريدريك فون بيرنهاردي، كما استشهد به مونتانو، **الإنسان والعدوان**، ص ١٠ .

(٢٧) ألبرت باندورا، «الآليات النفسية للعدوان،» في العدوان: مراجعات نظرية وتطبيقية (نيويورك: المطبعة الأكاديمية، ١٩٨٣)، المجلد ١، تحقيق رسيل دجي. غين أي. دونيرستين، ص ٢ .

(٢٨) روبن إم. ويليامز، الابن، «الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف: مراجعة للأفكار والدلائل،» في كتاب العنف وسياسة البحث (نيويورك: مطبعة بلينوم، ذ٩٨١)، تحقيق ويلارد غالين، روث ماكلين، وتيبيثا إم. بواليدج، ص ٢٦ .

(٢٩) كوني غوبيمان وماغ وولف، تحقيق، غياب المكان الآمن: العنف ضد النساء والأطفال (تورونتو: مطبعة النساء، ١٩٨٥)، ص ١٢ .

(٣٠) تي. تيديسشي، «نظرية التأثير الاجتماعي والعدوان»، في كتاب في العدوان: مراجعات نظرية وتطبيقية، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٣١) روبين إم. ويليامز، الابن، **الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف**، ص ٢٦ .

(٣٢) سيغموند فرويد، **الحضارة واضطراباتها** (نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون وشركاه، ١٩٦١)، ترجمة جيمس ستارشي، ص ٤٢ .

(٣٣) المصدر السابق، ص ٥٨ .

(٣٤) أناتول رابورت، **أصول العنف: طرق دراسة الصراع** (نيويورك: بارغون هاوس، ١٩٨٩)، ص ١٠ .

(٣٥) ألفي كوهين، **الوجه الأنصع للطبيعة البشرية: الغيرية والتقمص العاطفي في الحياة اليومية** (نيويورك: مطبعة الكتب الأساسية، ١٩٩٠)، ص ٤٦ .

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) يزعم لورينزو أن لدى الإنسان «في قلبه دافعا عدوانيا ورثه من أسلافه أشباه الإنسان، وهو دافع لا يمكن للذكاء ذاته أن يسيطر عليه». كونراد لورينزو، **حول العدوان** (لندن: ماثيون وشركاه، ١٩٦٣)، ترجمة مارجوري لاتسكي، ص ٤٠ ـ ٤٢ .

(٣٨) مونتاغو، **الإنسان والعدوان**، ص ١١ .

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٤ .

(٤٠) بورفيس، **الجسد والعقل**، ص ١٦ .

(٤١) المصدر السابق، ص ٤٢ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٦٥ .

(٤٣) المصدر السابق، ص١٧٢ .

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) مونتاغو، **الإنسان والعدوان**، ص ١٦ .

(٤٧) رولاند ليتلود وموريس ليبسيدج، **الغرباء والأطباء العقليين: الأقليات العرقية والطب النفسي** (لندن: أنوين هيمان، ١٩٨٩) الطبعة الثانية، ص ٢٢٣ .

(٤٨) دانا كرولي جاك، **إسكات الذات: النساء والكآبة** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٩١)، ص ١٢٢ .

(٤٩) ألبرت باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ٤ .

(٥٠) المصدر السابق.

(٥١) لارسين، العدوان، ص ٤٨ .

(٥٢) المصدر السابق، المصدر السابق، ص ٤٨ .

(٥٣) فيرمون مارك وفرانك إيرفين، **العنف والعقل** (نيويورك: هاربر وراو، ١٩٧٠)، ص ٦ .

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٥٦ .

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٣٢ .

(٥٦) لويجي فالزيلي، **البيولوجيا السيكولوجية للعدوان والعنف** (نيويورك: مطبعة رافين، ١٩٨١)، ص ٧٣ .

(٥٧) إيليوت فالينستين، **علاجات عظيمة ويائسة** (نيويورك: الكتب الأساسية، ١٩٦٥)، ص ٢٣٧ .

(٥٨) المصدر السابق، ص ٢٣٩ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ٢٣٨ .

(٦٠) المصدر السابق.

(٦١) المصدر السابق، ص ٢٣٩ .

(٦٢) ألان إم. برانديت، ليست هناك طلقة سحرية: تاريخ اجتماعي للأمراض الزهرية في الولايات المتحدة منذ ١٨٨٠ (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٨٧)، ص ٢٠٣. إن نقاش برانديت للتكوين الاجتماعي لمرض الإيدز مفيد في الإشارة إلى المهمة الصعبة في عزل المخاوف غير العقلانية العميقة عن الفهم العلمي لتكوين المرض والترافق القوي للمرض مع خرق المعيار الأخلاقي. إن «لدى الفرد العنيف» هذا الربط المزدوج للمرض، أو الاختلال الوظيفي، والخرق الأخلاقي (بوصفه مؤذيا للآخرين).

(٦٣) لورينزو، **العدوان: أساطير ونماذج**، ص ٤٨ .

(٦٤) المصدر السابق.

(٦٥) كوهين، **الوجه الأنصع للطبيعة البشرية**، ص ٤٩ .

(٦٦) إس. إل. مارشيل، **الرجال ضد النار**، كما استشهد به كوهين، ص ٥٠ .

(٦٧) آل سانتولي، كل ما حصلنا عليه: تاريخ شفهي لحرب فيتنام قدمه ثلاثة وثلاثون جنديا أمريكيا قاتلوا فيها (نيويورك: كتب بالانتاين، ١٩٨١)، ص ٦٤ .

(٦٨) لارسين، **العدوان: أساطير ونماذج**، ص ٤٩ .

(٦٩) المصدر السابق، ص ٥٠ .

(٧٠) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ١٢ .

(٧١) المصدر السابق، ص ١٣ .

(٧٢) لارسين، **العدوان: أساطير ونماذج**، ص ٥٠ .

(٧٣) لاري بارون ومـوري أي. سـتـراوس، **أربع نظريات للاغـتـصـاب في المجـتـمع الأمريكي: تحليل على مستوى الولاية** (نيوهيفين: مطبعة جامعة ييل، ١٩٨٩)، ص ١٥١ .

(٧٤) المصدر السابق.

(٧٥) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ١٣ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٢ .

(٧٧) لارسين، **العدوان: أساطير ونماذج**، ص ٤ .

(٧٨) كي. إي. موير، **العنف والعـدوان: منظور فسيـولوجي** (نيـويورك: منشورات بارغون هاوس، ١٩٨٧)، ص ١٠٠ .

(٧٩) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ١٢ .

(٨٠) المصدر السابق.

(٨١) ليونارد بيـركويتز، «تجربة الغضب كعملية موازية» في كتاب العدوان: مراجعات نظرية وتطبيقية (نيويورك: المطبعة الأكاديمية، ١٩٨٣)، المجلد ١، تحقيق روسيل جي. وإدوارد أي. دونيرستين، ص ١١٢ .

(٨٢) روجر تريغ، **الألم والعاطفة** (أوكسفورد: مطبعة كلاريندون، ١٩٧٠)، ص ٨ .

(٨٣) أليس ميلر، **من أجل منفعتك الخاصة: القسوة المخفية في تربية الأطفال وجذور العنف** (نيـويـورك: فـاريـر، سـتـراوس وغيـرو، ١٩٨٢). ترجـمـة هيـدليـرغـارد وهانتـر هانوم، ص ٢٦١ .

(٨٤) المصدر السابق، ص ٢٦٢ .

(٨٥) تيشـيـر كالهـون وروبيـرت سي. سـولومـون، **ما العاطفة؟ قراءات كلاسيكية في علم النفس الفلسفي** (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٨٤)، ص ٤ .

(٨٦) المصدر السابق، ص ١٣ .

(٨٧) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(٨٨) المصدر السابق، ص ٢٢ .

(٨٩) المصدر السابق، ص٣١ .

(٩٠) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ١١ .

(٩١) المصدر السابق.

(٩٢) المصدر السابق.

(٩٣) المصدر السابق، ص ١٢ .

(٩٤) المصدر السابق، ص ٤ .

(٩٥) المصدر السابق.

(٩٦) الجنس المقابل: لبرنامج ٢ الجنس والعاطفة، شريط فيديو (هنتر هيل. إن. إس. دبليو. أستراليا: وبينز هيوز وشركاه، ١٩٩٣)، شخصية الجزء: الدكتور ليزلي ردجرز، جامعة إنجلترا الجديدة.

(٩٧) بول إيكمان، تحقيق، العاطفة في الوجه البشري (كمبردج، مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٨٢) ص ص ١، ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٩٨) هيرمان، الصدمة والشفاء، ٣٨ .

(٩٩) إيريك إيريكسون، الهوية: الشباب والأزمة (نيويورك: دبليو. دبليو. يورتون وشركاه: ١٩٨٦)، ص ٨٢ .

(١٠٠) الجنس المقابل: لبرنامج ٢ الجنس والعاطفة، شريط فيديو (هنتر هيل. إن. إس. دبليو. أستراليا: وبينز هيوز وشركاه، ١٩٩٣)، شخصية الجزء: الدكتور ليزلي ردجرز، الدكتورة باربرة هورت، جامعة أويريغون.

(١٠١) آرون غيبس، **فرسان دون درع: دليل عملي للرجال الباحثين عن روح ذكرية** (لوس أنجلوس: جيرمي تارتشر: ١٩٩١). ص ٢٠ .

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٢٠ . يقتبس غيبس كتاب آشلي منتاغو **اللمس: المغزى الإنساني للجلد** بالنسبة إلى هذه الدراسات.

(١٠٣) غيبس، فرسان دون درع، ص ٢٤ .

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٢٤ .

(١٠٥) المصدر السابق، ص ٢١ .

(١٠٦) المصدر السابق، ص ٢١ .

(١٠٧) المصدر السابق، ص ٢١ .

(١٠٨) المصدر السابق، ص ٢٢

(١٠٩) المصدر السابق، ص ٢٣ .

(١١٠) المصدر السابق، ص ٢٣ .

(١١١) المصدر السابق، ص ٢٣ .

(١١٢) باندورا، «الآليات النفسية للعنف» ص ٦ .

(١١٣) المصدر السابق، ص ٦ .

(١١٤) المصدر السابق، ص ٦ .

(١١٥) المصدر السابق، ص ٧ .

(١١٦) ليس سوسمان وسالي بوردويل، **ملف المغتصب** (نيويورك: تشيلسي هاوس، ١٩٨١)، ص ١١٩ .

(١١٧) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ٧ .

(١١٨) بيغي ريفس ساندي، كما استشهد بها تيموثي بينك في كتاب، الرجال بشأن العنف (نيويورك: مطبعة سانت مارتين، ١٩٨٢)، ص ١٠ .

(١١٩) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ٧ .

(١٢٠) لارسين، **العدوان: أساطير ونماذج**، ص ٥٩ .

(١٢١) بيركوويتز، **تجربة الغضب كعملية موازية**، ص ١١٢ .

(١٢٢) المصدر السابق.

(١٢٣) جون إيتش. كريستال، «النماذج الحيوانية لاضطراب ضغط عقب الصدمة،» في كتاب التقييم البيولوجي ومعالجة اضطراب ضغط عقب الصدمة (واشنطن، دي. سي: المطبعة الأمريكية للأمراض النفسية، ١٩٩٠) تحقيق، إيرل إل. غيللير، الابن، ص ٣ .

(١٢٤) بروس دي. بيري، ستيفين إم. ساوثويك، ريتشيل يهودا، وإيرل إل. غيلير، الابن، **نظام المستقبل الكظري في اضطراب عقب الصدمة**، في كتاب التقييم البيولوجي ومعالجة اضطراب ضغط عقب الصدمة، ص ٨٩ .

(١٢٥) هيرمان، الصدمة والشفاء، ص ٥١ .

(١٢٦) المصدر السابق، ص ٥١ .

(١٢٧) المصدر السابق، ص ٥٣ .

(١٢٨) إدوارد كي. رينيرسون، **قتل الطفل**، في كتاب علاج عقب الصدمة: وضحايا العنف (نيويورك: بريني/مازيل، ١٩٨٨)، تحقيق فرانك إم. أوتشبيرغ، ص ٢١٧ .

(١٢٩) كريستال، **النماذج الحيوانية لاضطراب ضغط عقب الصدمة**، ص ٧ .

(١٣٠) المصدر السابق، ص ١٠ .

(١٣١) إم ميشيل موربيرغ، ومايلز إي. ماكفول، وريتشارد سي. فيث، **كاتشولومان، الضغط، واضطراب ضغط عقب الصدمة**، في كتاب التقييم البيولوجي واضطراب ضغط عقب الصدمة، ص ٤٧ .

(١٣٢) سكوت أور، **دراسات نفسية جسدية لاضطراب ضغط عقب الصدمة**، في كتاب التقييم البيولوجي ومعالجة اضطراب ضغط عقب الصدمة، ص ١٤٩ .

(١٣٣) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٣٦ .

(١٣٤) المصدر السابق، ص ١٣٧ .

(١٣٥) المصدر السابق، ص ١٤٠ .

(١٣٦) المصدر السابق.

(١٣٧) جيمس إف. مونرو، جوناثان شي، ليزا فيشير، كريستين ماكشقي، كاثرين رابورت، وروز زيميرينغ، **منع إعياء الشفقة: نموذج علاج جماعي**، في كتاب إرهاق الشفقة: التأقلم مع اضطراب ضغط عقب الصدمة لدى أولئك الذين يعالجون المصدومين (نيويورك: برونير/مازيل، ١٩٩٥)، تحقيق جون ويلسون وبيفيرلي رافيل، ص ٢١٠ .

(١٣٨) لوري ليداي هاركنيس، **نقل الصدمة المتعلقة بالحرب عبر الأجيال**، في كتاب الدليل الدولي لأعراض ضغط الصدمة (نيويورك مطبعة بلنيوم، ١٩٩٣)، تحقيق جون ويلسون وبيفيرلي رافيل، ص ٦٣٥ .

(١٣٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٤١ .

(١٤٠) المصدر السابق.

(١٤١) المصدر السابق، ص ١٣٩ .

(١٤٢) المصدر السابق، ص ١٤٤ .

(١٤٣) المصدر السابق، ص ١٤٥ .

(١٤٤) المصدر السابق.

(١٤٥) دانيل فان كامين وباتريشا فير إيلين، **كلمة أخيرة**، في كتاب التقييم البيولوجي وعلاج اضطراب ضغط عقب الصدمة، ص ٢٤٢

(١٤٦) ويلسون، **فهم محارب فيتنام القديم**، ص ٢٤٣ .

(١٤٧) هاركنيس، **نقل الصدمة المتعلقة بالحرب عبر الأجيال**، ص ٦٣٥ .

(١٤٨) أكبر زارغار، بهمان ناجاريان، وديريك روجر، **إعادة بناء الاستقرار والعلاج النفسي في إيران**، في كتاب الدليل الدولي لأعراض ضغط الصدمة، ص ٩٨٠ .

(١٤٩) ويلسون، **فهم محارب فيتنام القديم**، ص ٢٤٣ .

(١٥٠) المصدر السابق.

(١٥١) المصدر السابق.

(١٥٢) المصدر السابق.

(١٥٣) المصدر السابق.

(١٥٤) المصدر السابق، ص ٢٤٥ .

(١٥٥) جاك، **إسكات الذات**، ص ٥٣ .

(١٥٦) كارول غيليان، **بصوت مختلف: النظرية النفسية وتطور النساء** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفيرد، ١٩٨٢)، ص ٤٣ .

(١٥٧) يل دانيلي، **معالجة الناجين وأبناء الناجين من المحرقة النازية، في كتاب معالجة عقب الصدمة لدي ضحايا العنف**، ص ٢٩٠ .

(١٥٨) جاك، **إسكات الذات**، ص ١٣٥ .

(١٥٩) أندريا دواركين، **دمنا** (نيويورك: هاربر وراو، ١٩٧٦)، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(١٦٠) المصدر السابق، ص ٨٥ .

(١٦١) إيفان ستارك وآن فليتكرافت، **القوة الشخصية والاضطهاد المؤسساتي: معالجة الصدمة المزدوجة للنساء المعنفات**، في كتاب علاج ما بعد الصدمة: وضحايا العنف، ص ١٢٧ .

(١٦٢) ميلر، **من أجل مصلحتك الخاصة**، ص ١٣٩ .

(١٦٣) المصدر السابق، ص ٧٥ .

(١٦٤) المصدر السابق، ص ١٤٠ .

(٢)

(١) تيدستشي، **نظرية التأثير الاجتماعي للعدوان**، في كتاب العدوان: مراجعات نظرية وعملية، ص ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٨ .

(٥) جون برادشو، **برادشو حول: العائلة: طريقة ثورية لاكتشاف الذات** (ديرفيلد، فلوريدا: مطبعة الاتصالات الصحية، ١٩٨٨)، ص ١٣٠: إر. إل. لايت، دورية هارفرد (نوفمبر) ١٩٧٣ .

(٦) تيديستشي، **نظرية التأثير الاجتماعي للعدوان**، ص ١٥٩ .

(٧) فرويد، **الحضارة واضطراباتها**، ص ٥٩ .

(٨) ويليامز، **الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف**، ص ٢٤ .

(٩) المصدر السابق.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) المصدر السابق، ص ٣٢ .

(١٢) تيديستشي، **نظرية التأثير الاجتماعي للعدوان**، ص ١٥٦ .

(١٣) ويليامز، **الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف**، ص ٣٣ .

(١٤) هوارد زيهر، **الموت كعقوبة: نقاش أخلاقي، وعملي، ولاهوتي** (إلكهارت، إنديانا: إم. سي. سي. مكتب القسم الجنائي في الولايات المتحدة، ١٩٨٦)، ص ١١ .

(١٥) تديستشي، **نظرية التأثير الاجتماعي للعدوان**، ص ١٥٧ .

(١٦) ليتلوود وليبسيدج، **الغرباء والأطباء النفسيون**، الطبعة الثانية، ص ٢٧ .

(١٧) تديستشي، **نظرية التأثير الاجتماعي للعدوان**، ص ١٥٧ .

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) ليتلوود وليبسيدج، **الغرباء والأطباء النفسيون**، ص ٢٧ .

(٢٠) ويليامز، **الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف**، ص ٣٧ .

(٢١) المصدر السابق، ص ٣٩ .

(٢٢) مايكل أونداتجي، **المريض الإنجليزي** (تورونتو: مكليلاند وستيوارت، ١٩٩٢).

(٢٣) باندورا، **الآليات السيكولوجية للعدوان**، ص ٢ .

(٢٤) ستارك وفليتكرافت، **القوة الشخصية الاضطهاد المؤسساتي: معالجة الصدمة المزدوجة للنساء المعنفات**، ص ١٢٤ .

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٢١ .

(٢٦) تقرير حملة المجلس الكهنوتي العام للكنيسة الأنجليكانية لسنة ١٩٨٦ في كندا، في كتاب العنف ضد النساء: الإساءة في المجتمع والكنيسة ومقترحات للتغيير (تورونتو: مركز الكتب الأنجليكانية، ١٩٨٧)، ص ٣٠ .

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٣١ .

(٣٠) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٧٨ .

(٣١) ماريا روي، تحقيق، **الشريك المسيء: تحليل الضرب العائلي** (نيويورك: فان روستراند رينهولد، ١٩٨٢).

(٣٢) كارين رودجرز، «ضرب الزوجة في كندا،» إحصاء بيان كندا ١١ ـ ٠٠٨ إي: الميول الاجتماعية الكندية، الخريف ١٩٩٤، ص٣ .

(٣٣) شهادة خطية بقسم لضحية؛ اسمها محفوظ في سر لدى الكاتبة.

(٣٤) شهادة مسيء للزوجة مأخوذ من جيمس باتايك، **لماذا يضرب الرجال زوجاتهم؟** في كتاب رؤى نسوية للإساءة للزوجة (بيفيرلي هيلز، سيدج، ١٩٨٨)، تحقيق، كي. يلو وإم. بوغراد، كما استشهدت به ميليني راندال، **سياسة الإساءة للمرأة: فهم القضايا** (تورونتو: تربية ضرب المرأة، ١٩٨٩)، ص ٥ .

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٦ .

(٣٩) المصدر السابق.

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) ستارك وفليكرافت، **القوة الشخصية والاضطهاد المؤسساتي: معالجة الصدمة المزدوجة للمرأة المعنفة**، ص ١٢١ .

(٤٢) ليتلود وليبسيدج، **الغرباء والأطباء النفسيون**، ص ١٩٨ .

(٤٣) سوزان براونميلير، **ضد إرادتنا: الرجال، النساء، والاغتصاب** (نيويورك: سيمون وسشتسير، ١٩٧٥)، ص ٣٦٩ .

(٤٤) ليتلود وليبسيدج، **الغرباء والأطباء النفسيون**، ص ١٦٤ .

(٤٥) المصدر السابق، ص ٢٩ .

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٢٨ .

(٤٨) المصدر السابق.

(٤٩) المصدر السابق، ص ٥٢ .

(٥٠) بارون وستراوس، **أربع نظريات للاغتصاب في المجتمع الأمريكي: تحليل على مستوى الولاية**، ص ١٨٥ . يحلل الكاتبان مفهوم وضع النساء من حيث المساواة الجنسية والمكسب الجنسي. يُنظر إلى (وضع النساء بأنه ظاهرة متعددة السمات تتضمن الدرجة المطلقة إضافة إلى النسبية التي أحرزت فيه النساء مميزات اجتماعية قيمة. يشير المكسب الجنسي إلى المدى الذي أحرز فيه أعضاء جنس معين مكانة اجتماعية مثل التعلم، والمصادر الاقتصادية، والصحة الجسدية والعقلية. وتشير المساواة الجنسية إلى وضع النساء كمجموعة، مقارنة

مع الرجال كمجموعة في حقول المجتمع المختلفة، بما فيها عدم المساواة المقننة في مؤسسات اجتماعية مثل المؤسسات العائلية، والدينية، والسياسية، والقانونية، والتربوية. تركز الكاتبتان على «مدى ارتباط المساواة بين الرجال والنساء بالمستوى المطلق للمكسب الجنسي ومؤشرات أخرى على الرفاه الاجتماعي والنفسي»، ص ٦٣ .

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) إيميلي دانكا، **لا تفعلي، كلمة المرأة**، (تشارلوت تاون: بي.إي. أي. كتب جينيري، ١٩٨٨)، ص ٥١ ـ ٥٩ .

(٥٣) إن تصور الجنون كتحد للمعتقدات يظهر في مفهوم الخيل كإثم في أوروبا القرون الوسطى، وأصبح بعدئذ فشلا للاكتفاء الذاتي، وأصبح لاحقا «إهانة لعقلانية الرجل الأساسية». انظر إلى ليتلوود وليبسيدج، **الغرباء والأطباء النفسيون**، ص ١٩٨: وميشيل فوكو، **الجنون والحضارة: تاريخ الجنون في عصر العقل** (نيويورك: كتب فينتيج، ١٩٦٥)، ترجمة ريتشارد هوارد.

(٥٤) سزمان وبوردويل، **ملف المغتَصِب**، ص ٥ .

(٥٥) بينيك، **الرجال حول الاغتصاب**، ص ٣٠ .

(٥٦) سزمان وبوردويل، **ملف المغتَصِب**، ص ١٧٩ .

(٥٧) المصدر السابق، ص ١٨٠ .

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٨٧ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ١٢١ .

(٦٠) المصدر السابق، ص ٦٣ .

(٦١) بينيك، **الرجال حول الاغتصاب**، ص ٣١ .

(٦٢) ماري دوغلاس، **النقاء والخطر: تحليل لمفهومي التلوث والمحظور** (لندن: روتليدج وكيغن بول، ١٩٦٦)، ص ١٢٨ .

(٦٣) ويليامز، «الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف»، ص ٤٤ .

(٦٤) ماري فورتيون، كما استشهد بها تقرير المجلة للمجلس العام للكنيسة الأنجليكانية الكندية سنة ١٩٨٦، في كتاب **العنف ضد النساء: الإساءة في المجتمع والكنيسة ومقترحات للتغيير**، ص ١٩ .

(٦٥) ميشيل فوكو، **اضبط وعاقب: ولادة السجن** (نيويورك: كتب فينتيج، ١٩٧٩)، ص ١٣٨ .

(٦٦) المصدر السابق، ص ١٤١ .

(٦٧) بينيت جي. براون، **اضطراب للشخصية المتعدد واضطراب ضغط عقب الصدمة: تشابهات واختلافات**، في كتاب الدليل العالمي لأعراض ضغط الصدمة، ص ٤٢ .

(٦٨) بول ريكور، **الأيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما خيالا اجتماعيا**، في كتاب العيش البشري في زمن تكنولوجي (أثينا: مطبعة جامعة أوهايو، ١٩٧٩) تحقيق، دي. بورتشيت ودي ستيوارت، ص ١٠٧ .

(٦٩) المصدر السابق، ص ١٠٨ .

(٧٠) المصدر السابق، ص ١٠٩ .

(٧١) المصدر السابق، ص ١١٣ .

(٧٢) المصدر السابق.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١١٤ .

(٧٤) المصدر السابق.

(٧٥) هانا أرنديت، **حول العنف** (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، ناشرون، ١٩٦٩)، ص ٤٤ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ٧١ .

(٧٧) المصدر السابق، ص ٤٩ .

(٧٨) ريكور، **الأيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما خيالا اجتماعيا**، ص ١١٧ .

(٧٩) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٨٠) المصدر السابق، ص ١٢٠ .

(٣)

(١) هانز ـ جورج غادامر، **علم التفسير الفلسفي** (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٦)، ص ٣٣ .

(٢) غادامر، **الحقيقة والمنهج**، ص ٢٤٩ .

(٣) المصدر السابق.

(٤) ويليامز، **الاستخدامات الشرعية وغير الشرعية للعنف، مراجعة للأفكار والدلائل**، ص ٢٤ .

(٥) نورثروب فراي، **الأسطورة والمجاز: مقالات مختارة، ١٩٧٤ ـ ١٩٨٨** (تشارلوتيسفيل: مطبعة الجامعة في فيرجينيا، ١٩٩٠)، ص ٣ .

(٦) المصدر السابق، ص ٤ .

(٧) المصدر السابق، ص ٥ .

(٨) المصدر السابق.

(٩) لي. دبليو. غيبس، **الأسطورة وسر المستقبل**، في كتاب الأسطورة وأزمة الوعي التاريخي (ميسوالا: مطبعة «الباحثون»، ١٩٧٥)، تحقيق، لي غيبس ودبليو. تيلور ستيفينسون، ص ٢٩ .

(١٠) دبليو. تيلور ستيفينسون، **الأسطورة وأزمة الوعي التاريخي**، في كتاب الأسطورة وأزمة الوعي التاريخي، ص ٢ .

(١١) المصدر السابق، ص ٣ .

(١٢) المصدر السابق، ص ٥ .

(١٣) ديفيد ليتيل وسمنر بي. تويس، **علم الأخلاق المقارن** (سان فرانسيسكو: هاربر وراو، ناشرون، ١٩٧٨)، ص ٦٧ .

(١٤) المصدر السابق، ص ٦٦ .

(١٥) روبرت نوزيك، **الفوضى، والدولة، واليوتوبيا** (نيويورك: الكتب الأساسية، ١٩٧٤)، ص ٩٢ .

(١٦) انظر ألبرت وينبرغ، **القدر الواضح** (بالتيمور: مطبعة جون هوبكنز، ١٩٣٥)؛ ويتثروب تالبوت، **الأمركة** (نيويورك: شركة إتش. دبليو. ويلسون، ١٩١٧).

(١٧) ميرسيا إيلييد، **أسطورة العودة الأبدية أو، الكون والتاريخ** (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٥٤)، ترجمة ويلارد أر. تراسك، ص ٢١ .

(١٨) المصدر السابق، ص ٣٧ .

(١٩) إتش. منرو وإن. كي. تشادويك، كما استشهدت به إيلييد، **الأسطورة والعودة الأبدية**، ص ٤٣ .

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٤٤ .

(٢٣) لورنا في. ويليامز، **من كوكب الزهرة المعتم إلى الأم دولوروسا: البطلة الأنثوية الرواية الكوبية المعادية للرق، في كتاب المرأة كأسطورة في الأدب الأمريكي اللاتيني** (كولومبيا: مطبعة جامعة ميزوري، ١٩٨٥)، تحقيق سي. فيرجيلو وإن. ليندستورم، ص ١٢٢ .

(٢٤) جي. دبليو. إف. هيغل، **علم ظاهرة الروح** (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٧٧)، ص ٣٤٧ .

(٢٥) مارك سي. تيلور، **الضلال: لا/نظرية ما بعد حديثة** (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٤)، ص٢٣ .

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢٤ .

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) هيغل، **علم ظاهرة الروح**، ص ١١٤ .

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) تيلور، **الضلال**، ص ٣٠ .

(٣٣) المصدر السابق، ص ٣٣ .

(٣٤) هيغل، **علم ظاهرة الروح**، ص ٢٨٩ .

(٣٥) كارل لويث، **من هيغل إلى نيتشه: الثورة في فكر القرن التاسع عشر** (نيويورك: شركة غارلاند للنشر، ١٩٦٩)، ترجمة ديفيد أي. غرين، ص ٤٠ .

(٣٦) المصدر السابق، ص ٣٤ .

(٣٧) المصدر السابق، ص ٣٥ .

(٣٨) نورمان إف. كانتور، **التاريخ القروسطي: حياة الحضارة وموتها** (نيويورك: شركة ماكميلان للنشر، ١٩٦٩)، الطبعة الثانية، ص ٢٢٣ .

(٣٩) المصدر السابق.

(٤٠) وينبيرغ، **القدر الواضح**، ص ٣٠٨ .

(٤١) كانتور، **التاريخ القروسطي**، ص ١١١ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٠٨ .

(٤٣) مايكل أليكساندر، ترجمة، **بيولف** (ميديلسيكس: كتب بينغوين، ١٩٧٣)، ص ٣١ .

(٤٤) كانتور، **التاريخ القروسطي**، ص ٧٦ .

(٤٥) كارولين ميرتشانت، **موت الطبيعة: النساء، والبيئة والثورة العلمية**، (نيويورك: هاربر وراو، ١٩٨٠)، ص ٦٨ .

(٤٦) المصدر السابق، ص ٢ .

(٤٧) وايت، **الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية**، ص ٢٤ .

(٤٨) المصدر السابق.

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٧ .

(٥١) جورج بيرو فيرزوكو، **برنارد كليرفو والفكر المسيحي البندكتي القديم بخصوص الدور الإنقاذي للعنف في المجتمع المسيحي في القرن العشرين** (أطروحة ماجستير، جامعة ترينت، ١٩٨٥)، ص ٤ .

(٥٢) المصدر السابق، ص ٥٤ .

(٥٣) جون لامبيرت، **قديس مدينة كليرفو برنارد: الإطار التاريخي**، في كتاب برنارد كليرفو: تسعمائة سنة (بريتوريا: جامعة جنوب أفريقيا، ١٩٩٠)، تحقيق، ليوني فيلجون، ص ١٦ .

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) جيفري بيرتون رسل، **السحر في العصور الوسطى** (إيساكا: مطبعة جامعة كورنيل، ١٩٧٢)، ص ٤٢ .

(٥٦) جيكوب غريم، **الميثولوجيا التيوتونية**، (لندن، جورج بيل وأولاده، ١٨٨٣)، ترجمة جيمس إس. ستاليبراس، ص ٢٦٩ .

(٥٧) جي. جي. باتشوفين، **الأسطورة، الدين وحق الأم** (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٦٧)، ترجمة رالف مانهيم، ص ٨٠ .

(٥٨) ويليامز، **المرأة كأسطورة ومجاز في الأدب الأمريكي اللاتيني**، ص ١٢٣ .

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) رونالد إيتش. باينتون، **مواقف مسيحية تجاه الحرب والسلم: مسح تاريخي وإعادة تقييم نقدية** (ناشفيل: مطبعة أبيغدون، ١٩٦٠)، ص ١٠٢

(٦١) ألاسدير ماكينتاير، **بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية** (نوتردام: مطبعة جامعة نوتردام، ١٩٨٤)، ص ١٦٦ .

(٦٢) جورج بواس، **الحرب في الكون، في كتاب العنف والعدوان في تاريخ الأفكار** (نيو برونسويك، أن. جي.: مطبعة جامعة روتغيرز، ١٩٧٤)، تحقيق فيليب بي. وينير وجون فيشر، ص ٩ .

(٦٣) باربرا تاتشمان، **المرآة البعيدة: القرن الرابع عشر المفجع** (نيويورك: كتب بالانتاين، ١٩٧٨)، ص ١٣٥ .

(٦٤) المصدر السابق.

(٦٥) بواس، **الحرب في الكون**، ص ١٠ .

(٦٦) المصدر السابق، ص ١١ .

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٢ .

(٦٨) أليكساندر، **بيولف**، ص ٣٣ .

(٦٩) ريتشموند لاتيمور، ترجمة، **إلياذة هوميروس** (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥١)، ص ١٦٥ .

(٧٠) جوزيف كامبل، **البطل بألف وجه** (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٧٢)، ص ١٦ .

(٧١) المصدر السابق، ص ١٧ .

(٧٢) هيغل، كما استشهد به لويز، **من هيغل إلى نيتشه**، ص ٤٠ .

(٧٣) أرسطو، **الفيزياء**، المجلد ١(كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٢٩)، ص ٢٣٥ .

(٧٤) بينتون، **مواقف مسيحية نحو الحرب والسلام**، ص ٢٤ .

(٧٥) دوغلاس، **الطهارة والخطر**، ص ١٦٤ .

(٧٦) بينتون، **مواقف مسيحية نحو الحرب والسلام**، ص ١٧ .

(٧٧) المصدر السابق، ص ١٨ .

(٧٨) المصدر السابق، ص ٢٠ .

(٧٩) باتشفين، **الأسطورة، الدين وحق الأم**، ص ١١٠ .

(٨٠) ليرنر، **خلق النظام الذكوري**، ص ١٤٤ .

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) باتشفين، **الأسطورة، الدين وحق الأم**، ص ١١١ .

(٨٣) كيبتس، **فرسان دون درع**، ص ١٥١ .

(٨٤) المصدر السابق، ص ١١٨ .

(٨٥) المصدر السابق، ص ٢٢١ .

(٨٦) ليرنر، **خلق النظام الذكوري**، ص ٢٦ .

(٨٧) سوزان براون ميلر، **ضد إرادتنا**، ص ٦٤ .

(٨٨) ميرتشينت، **موت الطبيعة**، ص ١٤٣ .

(٨٩) إليزابيث ستشوسلير فايورينزا، **في ذكراها: إعادة بناء نسوية لاهوتية للأصول المسيحية** (نيويورك: كروسرود، ١٩٨٣)، ص ٤٢ .

(٩٠) ميرتشينت، **موت الطبيعة**، ص ١٤٣ .

(٩١) ليتلوود وليبسيدج، **الغرباء والأطباء النفسيون**، ص ٥٤ .

(٩٢) المصدر السابق، ص ٢٢٢ .

(٩٣) باينتون، **مواقف مسيحية نحو الحرب والسلام**، ص ٩٥ .

(٩٤) المصدر السابق.

(٩٥) إل. إس. ستافهيراس، **الفجوة العالمية**، ص ٨١٤ .

(٩٦) جين ـ فرنسوا ليوتار، **الحالة ما بعد حديثة: تقرير حول المعرفة** (مينيا بوليس: مطبعة جامعة مينامسوتا، ١٩٨٤)، ص ٦٣ .

(٩٧) نوامي ولف، **أسطورة الجمال: كيف تُستخدم صور الجمال ضد النساء** (نيويورك: راندم هاوس، ١٩٩١).

(٤)

(١) برونو بيتيلهايم، **فرويد وروح الرجل** (نيويورك: ألفريد أي. نبوف، ١٩٨٣)، ص ١٠٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦ .

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٧ .

(٥) المصدر السابق.

(٦) أليس ميلر، **دراما الطفل الموهوب: البحث عن الذات الحقيقية** (نيويورك: الكتب الأساسية، ١٩٨١)، ص ٥ .

(٧) المصدر السابق، ص ٦ .

(٨) المصدر السابق، ص ٧ .

(٩) أناتول رابوبورت، **أصول العنف**، ص ٧ .

(١٠) فرويد، **الحضارة واضطراباتها**، ص ٧ .

(١١) كالفين إس. هول، **كتاب تمهيدي لعلم النفس الفرويدي** (نيويورك: هاربر وراو، ناشرون، ١٩٨٢)، ص ٥٤ .

(١٢) سيغموند فرويد، **ما بعد مبدأ المتعة، في كتاب ما فوق علم النفس** (لندن: كتب بينغوين، ١٩٨٤)، ص ٣٢٥ .

(١٣) المصدر السابق، ص ٣٢٦ .

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) سيباستيان غاردنر، **اللاوعي**، في دليل كمبردج إلى فرويد (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩١)، تحقيق جيروم نيو، ص ١٣٧ .

(١٦) فرويد، **الغرائز وتقلّباتها**، في كتاب ما فوق علم النفس: نظرية علم النفس، ١١٦، النسخة القياسية، ص ١٤، ١٠٩ ـ ١٤٠ .

(١٧) المصدر السابق، ص، **ما بعد مبدأ المتعة**، ص ٢٧٥ .

(١٨) المصدر السابق، **الكبت**، ص ١٤٥ .

(١٩) المصدر السابق، ص ١٤٧ .

(٢٠) المصدر السابق، ص١٤٧، **الغرائز وتقلّباتها**، ص ١١٦ .

(٢١) المصدر السابق، ص ١١٧ .

(٢٢) روبيرت أ. بول، **أنثروبولوجيا فرويد؛ قراءة للكتب الثقافية**، في كتاب دليل كمبردج إلى فرويد، ص ٢٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) فرويد، **ما بعد مبدأ المتعة**، ص ٣١٦ .

(٢٦) المصدر السابق، ص ٣٣٠ .

(٢٧) فرويد، **الأنا والهذا**، ص ٣٨١ .

(٢٨) المصدر السابق، ص ٣٩٥ .

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٣٩٨ .

(٣١) المصدر السابق، **المشكلة الاقتصادية للماسوشية**، ص ٤٢٥ .

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) بول، **أنثروبولوجيا فرويد؛ قراءة للكتب الثقافية**، ص ٢٧٩ .

(٣٤) المصدر السابق، ص ٢٩٣ .

(٣٥) المصدر السابق، ص ٣٠١ .

(٣٦) المصدر السابق، ص ٢٧٢ .

(٣٧) فرويد، **الحضارة واضطراباتها**، ص ٣٦ .

(٣٨) المصدر السابق، ص ٥٨ .

(٣٩) المصدر السابق.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٥٩ .

(٤١) المصدر السابق.

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٦٧ .

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٦٩ .

(٤٧) بول ريكور، **فرويد والفلسفة: مقالة حول التفسير** (نيويورك: مطبعة جامعة ييل، ١٩٧٠)، ص ١١٩ .

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٠٩ .

(٤٩) المصدر السابق، ص ١٣٥ .

(٥٠) المصدر السابق، ص ١٣٥ ملاحظة.

(٥١) المصدر السابق، ص ٧٥ .

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٩٢ .

(٥٤) المصدر السابق، ص ٩٧ .

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٨٠ .

(٥٦) المصدر السابق، ص ٣٨٢ .

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣٨٦ .

(٥٨) المصدر السابق، ص ٦١ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ١٧٨ .

(٦٠) المصدر السابق.

(٦١) بول ريكور، **الزمن والحكاية**، المجلد ١ (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٤)، ترجمة كاثلين ماكليولين وديفيد بيلاوير، ص ٥٧ .

(٦٢) ريكور، **فرويد والفلسفة**، ص ١٧٩ .

(٦٣) المصدر السابق، ص ١٨١ .

(٦٤) المصدر السابق، ص ٢١٣ .

(٦٥) المصدر السابق، ص ٣٦٣ .

(٦٦) المصدر السابق، ص ٣٦٥ .

(٦٧) المصدر السابق، ص ٣٧٢ .

(٦٨) المصدر السابق.

(٦٩) المصدر السابق، ص ٤٠٨ .

(٧٠) المصدر السابق، ص ٤٧٩ .

(٧١) المصدر السابق، ص ٣٨٨ .

(٧٢) المصدر السابق، ص ٤٦٧ .

(٧٣) المصدر السابق.

(٧٤) المصدر السابق، ص ٣١٤ .

(٧٥) المصدر السابق، ص ٤٨٣ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ٤٧٢ .

(٧٧) المصدر السابق، ص ٥٠٠ .

(٧٨) إريكسون، **الهوية: الشباب والأزمة**، ص ٨٢ _ ٨٣ .

(٧٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٤١ .

(٨٠) المصدر السابق، ص ٣٩ .

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) المصدر السابق.

(٨٣) المصدر السابق، ص ١٨٣ .

(٨٤) المصدر السابق.

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٥٨ .

(٨٦) المصدر السابق، ص ٢٠٠ .

(٨٧) المصدر السابق.

(٨٨) إيدث ويسشوغرود، **الروح في الرماد: هيغل، وهيديغير، والموت الجماعي الصناعي** (نيوهيفين: مطبعة جامعة ييل، ١٩٨٥)، ص ٢١٥ .

(٨٩) المصدر السابق، ص ٢٠٦ .

(٩٠) المصدر السابق.

(٩١) دون إهدي، **علم الظاهرة التفسيري: فلسفة بول ريكور** (إيفانستون: مطبعة جامعة نورث ويسترن، ١٩٧١)، ص ١١ .

(٩٢) المصدر السابق، ص ١١٣ .

(٩٣) المصدر السابق، ص ١٢٩ .

(٩٤) المصدر السابق.

(٩٥) ريكور، **المقالات السياسية والاجتماعية** (أثينا: مطبعة جامعة أوهايو، ١٩٧٤)، ص ٩٤ .

(٩٦) المصدر السابق.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٩٥ .

(٩٨) ريكور، **حكم المجاز**، ص ٢٠٥ .

(٩٩) المصدر السابق، ص ٤٨. إن ازدواجية البلاغة والعروض، بالنسبة إلى ريكور، تعكس ازدواجية في استخدام الكلام بالإضافة إلى مواقع الكلام. الخطابة، **فن الدفاع، والتأمل، والشعر**، فن التعبير العاطفي هما نوعان من الخطاب. للمجاز «موطئ قدم في المجالين كليهما». في ما يتعلق بالبناء، فإنه يتكون من تحويل معاني الكلمات، وفي ما يخص الوظيفة، فهي «تتبع المصائر المتنوعة للخطابة والمأساة». وبالتالي، المجاز له بنية واحة فريدة ووظيفتان: وظيفة خطابية، ووظيفة شعرية. (ص ١٢). ريكور، مقالات سياسية واجتماعية، ص ٩٥ .

(١٠٠) ريكور، **مقالات سياسية واجتماعية**، ص ٩٥ .

(١٠١) كليم، **النظرية التفسيرية عند ريكور**، ص ٥٣ .

(١٠٢) ريكور، **مقالات سياسية واجتماعية**، ص ٨٩ .

(١٠٣) ريكور، **نظرية التفسير**، ص ٢١ .

(١٠٤) ريكور، **مقالات سياسية واجتماعية**، ص ٩٧ .

(١٠٥) المصدر السابق، ص ٩٦ .

(١٠٦) ريكور، **فرويد والفلسفة**، ص ٤٨٣ .

(١٠٧) فرويد، **الحضارة واضطراباتها**، ص ٥٩ .

(١٠٨) المصدر السابق، ص ٥٨. ملاحظة رقم ٣. **الإنسان ذئب تجاه الإنسان**. قول مُستقى من بلوتوس، أسينارا الجزء الثاني، فصل ٤، ص ٨٨ .

(١٠٩) ميشيل فوكو، **القوة/المعرفة: مقابلات مختارة وكتابات أخرى ١٩٧٢ ـ ١٩٧٧** (نيويورك: كتب بانثون، ١٩٨٠)، ص ١١٤ .

(٥)

(١) بول دوموتشيل، «**مقدمة**»، **في كتاب العنف والحقيقة: حول عمل رينيه جيرار** (لندن: مطبعة آثلون، ١٩٨٥)، تحقيق بول دوموتشيل، ص ٣ .

(٢) ريني جيرار، **الخداع، والرغبة، والرواية** (بالتيمور: مطبعة جونز هوبكينز، ١٩٦١)، ترجمة يفوي فريسيرو، ص ١٠٦ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦ .

(٤) دوموتشيل، **مقدمة**، ص ٧ .

(٥) المصدر السابق، ص ٨ .

(٦) المصدر السابق، ص ٩ .

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق، ص ١٣ .

(٩) المصدر السابق، ص ١٥ .

(١٠) جين ـ ماري دوميناتش، «**نهاية علوم الإنسان**»، **في كتاب العنف والحقيقة**، ص ١٥٦ .

(١١) المصدر السابق، ص ١٥٧ .

(١٢) أندرو ماكينا، **العنف والاختلاف: جيرار، ودريدا، والتفكيكية** (اربانا: مطبعة جامعة إيلينوي، ١٩٩٢)، ص ١٤ .

(١٣) بيزلي ليفينستون، **إزالة الغموض والتاريخ في جيرار ودوركهايم**، العنف والاختلاف، ص ١٣١ .

(١٤) ماكينا، **العنف والاختلاف**، ص ١٤ .

(١٥) المصدر السابق، ص ١٦٧ .

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٩٨ .

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) ريني جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم** (ستاندفورد: مطبعة جامعة ستاندفورد، ١٩٨٧)، ترجمة ستيفين باون ومايكل متيير، ص ٨٥ .

(٢٠) المصدر السابق، ص ٨٦ .

(٢١) المصدر السابق، ص ٨٧ .

(٢٢) ريني جيرار، **العنف والمقدس** (بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكينز، ١٩٧٢)، ترجمة باتريك غريغوري، ص ١٤٦ .

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) كيبنس، فرسان دون دروع، ص ٢٢ .

(٢٥) إركسون، **الهوية: الشباب والأزمة**، ص ٩٩ .

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٨٢ .

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) جيرار، **العنف والمقدس**، ١٤٦ .

(٣١) المصدر السابق، ص ١٤٨ .

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) إركسون، **الهوية: الشباب والأزمة**، ص ٨٢ .

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٩٧ .

(٣٦) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٣٨ .

(٣٧) جيرار، **العنف والمقدس**، ص ٢٠٣ .

(٣٨) كاثلين نوبيل، **صوت القرن الفضي: المطالبة باسترداد البطولة في حياة النساء المعاصرات** (نيويورك: فاوكيت كولومباين، ١٩٩٤)، ص ١٣٨ .

(٣٩) براون، «اضطراب الشخصية المتعدد واضطراب ضغط عقب الصدمة: أوجه الشبه والاختلاف،» ص ٤٢ .

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) جيرار، **العنف والمقدس**، ص ١٦١ .

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٣١٢ .

(٤٤) المصدر السابق، ص ٣٣ .

(٤٥) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(٤٦) المصدر السابق، ص ٣٢ .

(٤٧) جيرار، **العنف والمقدس**، ص ٢٠٣ .

(٤٨) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٢٦٠ .

(٤٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٣٦ .

(٥٠) المصدر السابق، ص ١٣٧ .

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٣٩ .

(٥٣) المصدر السابق، ص ١٤٠ .

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) جيمز إف. مونرو، وآخرون، **منع إعياء الشفقة: نموذج علاج جماعي**، ص ٢١٠ .

(٥٦) هاركنيس، **نقل صدمة الحرب عبر الأجيال**، ص ٦٣٥ .

(٥٧) المصدر السابق، ص ١٤٤ .

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٤٥ .

(٥٩) جيرار، **العنف والمقدس**، ص ٢٠٣ .

(٦٠) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٢٦٠ .

(٦١) جيرار، **العنف والمقدس**، ص ٢١٨ .

(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٢١ .

(٦٣) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٣٢ .

(٦٤) ريني جيرار، **إلقاء توليدي للمسؤولية على الآخرين**، في كتاب أصول العنف: والتر بركيرت، وريني جيرار، وجوناثان زيد. سميث حول القتل الطقوسي والتشكيل الثقافي (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٨٧)، تحقيق روبرت جي. هاميرتون ـ كيلي، ص ١٢٧ .

(٦٥) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٢٠٣ .

(٦٦) ميهاي سباريوسو، **إكليل الزيتون البري: اللهو، وعتبة الشعور، ودراسة الأدب** (أولباني: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية، قيد النشر)، ص ١٣ .

(٦٧) المصدر السابق.

(٦٨) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٢٠٣ .

(٦٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٤٢ .

(٧٠) إليزابيث برونفين، **اليهودي كرمز للمرأة: تصوير كائنين يغلو المتضارب للقوة النسوية**، في كتاب العنف والتأمل في الثقافة المعاصرة (ألباني: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية، ١٩٩٦)، تحقيق رونالد بوغ ومارسيل كورني بوب، ص ٧٧ .

(٧١) المصدر السابق.

(٧٢) ريكور، **فرويد والفلسفة**، ص ٣١٩ .

(٧٣) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٩٢ .

(٧٤) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٣٨ .

(٧٥) المصدر السابق، ص ٩٣ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٤٥ .

(٧٧) إريكسون، **الهوية: الشباب والأزمة**، ص ٨٣ .

(٧٨) المصدر السابق.

(٧٩) فرانك غيرفاسي، **القرن العنيف** (نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون وشركاه، ١٩٨٩)، ص ٢٦٩ .

(٨٠) يمكن لهذا أيضا أن يميز جدية شخصيتي السيد/العبد عند هيغل، لأنها تكرر أيضا عبر الأجيال «حلا» لوضعية المنقد المنمذج في قدسية الروح المكتفية ذاتيا.

(٨١) بريسيلا بيوليو بريسلي، **إلفيس وأنا** (نيويورك: أولاد جي. بي. بتنام، ١٩٨٥)، مع ساندرا هارمون، ص ٣١٧ .

(٨٢) المصدر السابق، ص ٢٥٦ .

(٨٣) المصدر السابق، ص ٣٢٠ .

(٨٤) كيينس، **فرسان دون درع**، ص ٨٣ .

(٨٥) المصدر السابق.

(٨٦) كما استشهدت به إليزابيث ستانكو في كتاب، **العنف اليومي: كيف يعاني الرجال والنساء من الخطر الجنسي والجسدي** (لندن: مطبعة باندورا، ١٩٩٠)، ص ١١٠ .

(٨٧) إيرما بومبيك، **العائلة: الصلات التي تربطك... وتسكت!** (نيويورك: شركة كتاب ماغرو ـ هيل، ١٩٨٧)، ص ١١٠ .

(٨٨) رودجرز، **ضرب الزوجة في كندا**، ص ٧ .

(٨٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٧٢ .

(٩٠) المصدر السابق.

(٩١) المصدر السابق، ص ٣٢ .

(٩٢) المصدر السابق.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٦١ .

(٩٤) ديفيد إف. نوبل، **القوى المنتجة: تاريخ اجتماعي للأتوماتيكية الصناعية** (نيويورك: شركة ألفريد أي. نوف، ١٩٨٤)، ص ٢٣ .

(٩٥) نورمان هيرست، توماس بي. نيومان، وستيفين بي. هولي، **الآثار المؤجلة للتجنيد العسكري على الأخلاق**، في كتاب مجلة إنكلترا الجدية الطبية، ٣١٢، (١٩٨٦): ص ٦٢٠ ـ ٦٢٤ .

(٩٦) كوريوس، جوليوس، المعروف باسم ألمو كارم. (١٩٤٥) **إلى الغرب**، (مخطوطة غير منشورة)، ص ٣٤ .

(٩٧) هانز زينسير، كما استشهد به أرنولد جي. ليفين، **الفيروسات** (نيويورك: المكتبة العلمية الأمريكية، ١٩٩٢)، ص ١٣١ .

(٩٨) بيتر غودتشايلد، **جي. روبرت أوبنهايمر: مقسم العوالم** (بوسطن: شركة هاوتون ميفلين، ١٩٨١)، ص ١٦٧ .

(٩٩) فانيفار بوش، **كما قد نعتقد**، في تفاعلات ٢، ١١١ (مارس ١٩٩٦): ص ٤٤ ـ ٤٦ نُشرت أصلا في الشهرية الأطلسية، أغسطس ١٩٤٥ .

(١٠٠) أكبر زارغار وآخرون، **إعادة بناء الاستقرار والشفاء النفسي في إيران**، ص ٩٨٠ .

(١٠١) المصدر السابق.

(١٠٢) كيبنس، **فرسان دون درع**، ص ٨٣ .

(١٠٣) جيرار، **العنف والمقدس**، ص ١٥١ .

(١٠٤) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٤١٥ .

(١٠٥) مونرو وآخرون، **منع إعياء الشفقة: نموذج علاجي جماعي**، ص ٢١١ .

(١٠٦) المصدر السابق.

(١٠٧) جون بي. ويلسون، **معالجة محارب فيتنام القديم**، في كتاب علاج ما بعد الصدمة وضحايا العنف، ص ٢٦٢ .

(١٠٨) المصدر السابق.

(١٠٩) تمت مناقشة انتحار ما يقدر بخمسين ألفا من محاربي فيتنام القدماء، ومع ذلك أظهرت الدراسات أن محاربي فيتنام القدماء أكثر ميلا للانتحار من نظرائهم بعد الحرب. انظر إلى جاكوب ليندي، فيتنام: دراسة ميدانية (نيويورك: برونير/ميزيل، ١٩٨٨)، ص ٣٣ .

(١١٠) باولا غون آلين، **الطوق المقدس: رؤية هندية معاصرة للأدب الهندي الأمريكي**، في كتاب أدب الهنود الأمريكان: رؤى وتفسيرات (نيويورك: ميريديان، ١٩٧٥)، تحقيق إبراهام تشابمان، ص ١٣٠ .

(١١١) جون بي. ويلسون، **معالجة محارب فيتنام القديم**، ص ٢٢٣ .

(١١٢) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٤١ .

(١١٣) المصدر السابق، ص ٣٩ .

(١١٤) جون بي. ويلسون، **فهم محارب فيتنام القديم**، ص ٢٦٣ .

(١١٥) المصدر السابق، ص ٢٣٣ .

(١١٦) جون بي. ويلسون، **معالجة محارب فيتنام القديم**، ص ٢٦٣ .

(١١٧) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٥٥ .

(١١٨) جون ويلسون، **معالجة محارب فيتنام القديم**، ص ٢٦٩ .

(١١٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ٢٢ .

(١٢٠) المصدر السابق، ص ٢٧ .

(١٢١) في آرون كيبنس، **فرسان دون درع**، ص ٦٩ .

(١٢٢) جيرار، **أمور مخفية منذ تكوين العالم**، ص ٤١٤ .

(٦)

(١) كاريل مايدانز وشيلي مايدانز، **السلام العنيف** (نيويورك: أثينوم، ١٩٨٦)، ص ١٦٦.

(٢) ستافريوس، **الفجوة العالمية**، ص ٦٦٦ .

(٣) المصدر السابق.

(٤) مايدانز ومايدانز، **السلام العنيف**، ص ١٦٧ .

(٥) هاركنس، **نقل الصدمة المتعلقة بالحرب عبر الأجيال**، ص ٥٣٥. ناج من حرب فيتنام عمره تسع وعشرون سنة يكرر القواعد التي تعلمها في الحرب ولا يمكن نسيانها: «اقتلْ وإلا قُتِلت»، «لا تحزن»، «ابقَ على قيد الحياة مهما كان الثمن»، «كن متقلبا ـ فهذا أكثر أمنا»، «وافصل العواطف».

(٦) أكبر زارغار وآخرون، **إعادة بناء الاستقرار والشفاء النفسي في إيران**، ص ٩٨٠.

(٧) جاك دريدا، مواقف (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨١)، ص ٢٩ .

(٨) المصدر السابق، ص ٢٨ .

(٩) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٩ .

(١١) المصدر السابق، ص ٣٣ .

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٥ .

(١٣) المصدر السابق، ص ٩ .

(١٤) المصدر السابق، ص ٧ .

(١٥) جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف** (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٧)، ص ٧٩.

(١٦) المصدر السابق، ص ١١٦ .

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) يبني هوسرل Husserl أنانية وصفية بوصفها قصدا يقبل المعنى الممكن لأمور خاصة بالوعي على النقيض من الأنا الديكارتية التي تستقي المعرفة من معطيات الإحساس التي تُصنف بعدئذ وفقا لمبادئ متأصلة في الأنا، وبالتالي تعطي معنى للأشياء. إن فعل تصور شيء (إدراك، تخيل، أو تصوير ونحوه) بالنسبة إلى الوعي هو فعل الوعي الاستنباطي ذاته (فهم، تفسير) للأحاسيس المتعلقة بالعمل ذاته. إن العمل الذي يقر بعلاقة الوعي مع الشيء، أو تفسير الشيء، هو حركة مؤقتة تجعل الشعور واعيا بأن ذاته ليست شيئا بين الأشياء، ولكنه كتلة من الفهم متصلة بشيء أو موضوع منفصل عن ذاته. وبالتالي، تحمل الأشياء تكوينا مزدوجا من المعنى والتلميح. يعي الشعور نقطة إسناد واحدة تتجاوز تجاربه الذاتية الخاصة. إن هذا الفعل التشيئي يتخطى الذاتية وفعلها النظري الذي يصبح أساس العقلانية والحكم، (وبوصفه نظريا فهو متحرر من تأثير التاريخ والتقاليد. انظر إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية** (لاهي: مارتينوس نيغوف، ١٩٦٠): وروبرت سوكولاويسكي، **تشكيل مفهوم العرف عند هوسرل** (لاهاي: مارتينوس نيغوف، ١٩٦٤).

(١٩) إدموند هوسرل، **الأفكار: مقدمة عامة لعلم الظاهرة الصرف** (نيويورك: كتب كولير، ١٩٦٢)، ترجمة دبليو. أر. بويس غيبسون، ص ٤٦ .

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) ألفريد شوتز، **مقالات مجموعة: ٣: دراسات في الفلسفة الظاهراتية** (لاهاي: مارتينوس نيجوف، ١٩٧٥)، ص ٥٢ .

(٢٢) دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص ١٢٤ .

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٢٤. يشير دريدا إلى أن التصوير البعيد التناظري ضروري للإدراك المتعاطف مع الآخر بغية تأسيس الأرضية النظرية للموضوعية.

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٢٥ .

(٢٦) المصدر السابق، ص ١١٦ .

(٢٧) المصدر السابق، ص ١٢٥. إن الواقعية، بلغة هيدغر، هي مشكلة التبادلية بين الكائن البشري الموجود مع كل ما يصادفه في العالم. وبوصفه موجودا في العالم، يُعرف الكائن هذا الوجود بأنه حقيقة، بأن مصيره مرتبط بكيانات أخرى في العالم. إن علم تفسير الواقع عبارة عن فهم مستمر لعلاقات الكائن (الموجود فعلا) مع كائنات أخرى موجودة. إنه تفسير للأحداث، أو الأوضاع التي يجد الكائن البشري ذاته فيها والتي من خلالها يتوصل إلى فهم ذاته. وما يدعيه دريدا هو أن هذا الواقع عنيف دوما.

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١١٧ .

(٣١) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٢٩ .

(٣٣) هوسرل، **الأفكار**، ص ٤٦ .

(٣٤) كما تم الاستشهاد به في شيرلي تيركيل، **الحياة على الشاشة: الهوية في عصر الإنترنت** (نيويورك: سايمون وستشير، ١٩٩٥)، ص ١٠٢ .

(٣٥) فريدريك نيتشه، **حول حسنات وسيئات التاريخ بالنسبة إلى الحياة** (إنديانابوليس: شركة هاكيت للنشر، ١٩٨٠)، ترجمة بيتر بريوس، ص ١٦ .

(٣٦) دريدا، **مواقف**، ص ٦ .

(٣٧) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٣٦ .

(٣٨) المصدر السابق، ص ١٣٧ .

(٣٩) المصدر السابق.

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) المصدر السابق.

(٤٢) مونرو وآخرون، **منع إعياء الشفقة: نموذج علاج جماعي**، ص ٢١١ .

(٤٣) المصدر السابق.

(٤٤) سباريوسو، **إكليل الزيتون البري**، ص ٧ .

(٤٥) دريدا، **مواقف**، ص ٤٩ .

(٤٦) براون، **اضطراب الشخصية المضاعف واضطراب ضغط عقب الصدمة: أوجه الشبه والاختلاف**، ص ٣٨ .

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٤١ .

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) المصدر السابق.

(٥١) المصدر السابق، ص ٤٣ .

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) تركيل، **الحياة على الشاشة**، ص ٢٥٩ .

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) آرثر كوهين، **الهول: تفسير لاهوتي للمحرقة** (نيويورك: كروسرود، ١٩٨١)، ص ٤٥ .

(٥٦) فوكو، **القوة/المعرفة**، ص ١١٤ .

(٥٧) توركيل، **الحياة على الشاشة**، ص ٢٦٥ .

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) بيتر إتش. ليندسي ودونالد أي نورمان، **المعالجة الإنسانية للمعلومات: مقدمة لعلم النفس** (نيويورك: المطبعة الأكاديمية، ١٩٧٢)، ص ٤٢١ .

(٦٠) المصدر السابق.

(٦١) بوش، **كما قد نعتقد**، ص ٤٣ .

(٦٢) المصدر السابق.

(٦٣) تيلور، **الخطأ**، ص ٢٩ .

(٦٤) المصدر السابق، ص ٥٣ .

(٦٥) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٣٦ .

(٦٦) المصدر السابق.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٦٨ .

(٦٨) ريكور، **حكم المجاز**، ص ٢٨٥ .

(٦٩) توركيل، **الحياة على الشاشة**، ص ٢٦٨. انظر أيضا إلى ميهاي سباريوسر، **إكليل الزيتون البري**.

(٧٠) مونرو **منع إعياء الشفقة**، ص ٢١١ .

(٧١) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٥٤ .

(٧٢) المصدر السابق.

(٧)

(١) فاين ديلورا، الابن، **الدعابة الهندية**، في كتاب أدب الهنود الأمريكيين: رؤى وتفسيرات، ص ١٥٤ .

(٢) ستافريانوس، **الفجوة العالمية**، ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٣) دينيس أكيرمان، **النساء، العنف واللاهوت**، في كتاب اللاهوت والعنف: النقاش الجنوب أفريقي (غراند رابيدس: شركة ويليم بي. إيردمانز للنشر، ١٩٨٨)، تحقيق تشارلز فيلا ـ فيسينشيو، ص ٢٦٦ .

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) كيبنس، **فرسان دون درع**، ص ١٧٩ .

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق.

(٩) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٥٦ .

(١٠) مونرو وآخرون، **منع إعياء الشفق: نموذج علاج جماعي**، ص ٢١٩ .

(١١) المصدر السابق، ص ٢٢٢ .

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٧٢ .

(١٤) المصدر السابق، ص ١١٦ . من جي. تي. هوتلينغ ودي. جي. شوغرمان، **تحليل مؤشرات الخطر في عنف الزوج ضد الزوجة: الحالة الراهنة للمعرفة**، في العنف والضحايا (١٩٨٦)، ص ١٠١ ـ ١٢٤ .

(١٥) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٢٣ .

(١٦) المصدر السابق، ص ١٢٤ .

(١٧) هاركنيس، **نقل الصدمة المتعلقة بالحرب عبر الأجيال**، ص ٦٣٥ .

(١٨) المصدر السابق، ص ٦٣٦ .

(١٩) المصدر السابق.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٦٤١ .

(٢١) المصدر السابق، ص ٦٣٧ .

(٢٢) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ١٥٥ .

(٢٣) ويلسون، **معالجة محارب فيتنام القديم**، ص ٢٦٩ .

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) ويلسون، **فهم محارب فيتنام القديم**، ص ٢٣٢ .

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢٣٣ .

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢٧٦ .

(٣١) المصدر السابق، ص ٢١٥ .

(٣٢) كيبنس، **فرسان دون درع**، ص ٢٣ .

(٣٣) غوستافو غوتياريز، **لاهوت التحرير: التاريخ، والسياسة والإنقاذ** (مارينول: كتب أوربيس، ١٩٧٣)، ص ٢٢ .

(٣٤) غادامر، **الحقيقة والطريقة**، ص ٢٣٨ .

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢٤٥ .

(٣٦) المصدر السابق، ص ٢٤٩ .

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) المصدر السابق.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٥٠ .

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) المصدر السابق، ص ٢٥٥ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ٢٦٠ .

(٤٣) المصدر السابق، ص ٩٢ .

(٤٤) المصدر السابق، ص ٩٣ .

(٤٥) المصدر السابق، ص ٩٥ .

(٤٦) المصدر السابق، ص ٩٧ .

(٤٧) المصدر السابق، ص ٢٦٧ .

(٤٨) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ٢١٤ .

(٤٩) المصدر السابق، ص ٢١٤ .

(٥٠) روبرت إل. سوينث، **إقامة علاقات ثقة**، في مجلة فض الصراع، مجلد ١١، عدد ٣ (١٩٦٧)، ص ٣٣٥ .

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) ظروف الثقة تؤثر في نسبة الثقة وتشتمل على ربح اللاعب الآخر، والاستراتيجية، واحتمالات للتواصل، وعدد من المحاكمات، مكافأة ضخمة، وجنس. (سوينث، ص ٣٣٣، ملاحظة رقم ٢).

(٥٣) دبليو بينيس، وإي سشين، ودي. بيرلو، وإف. ستيل، **الديناميكية البيشخصية: مقالات وقراءة حول التفاعل الإنساني** (هومود: دورسلي، ١٩٦٤)، ص ٢١٧، كما استشهد به أر. إل. سويث.

(٥٤) سويث، **إقامة علاقة الثقة**، ص ٢٣٦ .

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٤٣ .

(٥٦) المصدر السابق.

(٥٧) نيكلاس لوهامان، **الثقة والقوة** (نيويورك: جون وايلي وأولاده، ١٩٧٩)، ترجمة هوارد ديفيس، جون رافان، وكثيرين، ص ٤٣ .

(٥٨) غادامر، **الحقيقة والطريقة**، ص ٢٧٣ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ٣٣٨ .

(٦٠) المصدر السابق، ص ٣٤١ .

(٦١) غادامر، **علم التفسير الفلسفي**، ص ٣٢ .

(٦٢) المصدر السابق.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٣٤ .

(٦٤) مارغريت فيسر، **طقوس العشاء: أصول، وتطور، وغرابة أطوار آداب الطاولة** (تورونتو: هاربر بيرنيال، ١٩٩١).

(٨)

(١) مونرو وآخرون، **منع إعياء الشفق: نموذج علاج جماعي**، ص ٢١١ .

(٢) المصدر السابق.

(٣) إريكسون، **الهوية: الشباب والأزمة**، ص ٨٢ .

(٤) المصدر السابق.

(٥) جون بولبي، **علم النفس كعلم طبيعي**، في علم النفس التحليلي، مجلد ١، عدد ١ (١٩٨٤)، ص ٩ .

(٦) دوروثي دينيرستين، **الحورية والمينوطور: الترتيبات الجنسية والتوعك البشري** (نيويورك: دار نشر هاربر كولينز، ١٩٧٦)، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٧) المصدر السابق، ص ٢ .

(٨) المصدر السابق، ص ٢٣٨ .

(٩) إريكسون، **الهوية: الشباب والأزمة**، ص ٨٢ .

(١٠) كيينس، **فرسان دون درع**، ص ١٦٠ .

(١١) المصدر السابق.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٤ .

(١٤) بروس بيري وآخرون، **نظام المستقبل الكظري في اضطراب ضغط عقب الصدمة**، ص ١٠٦ .

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) بولبي، **علم النفس كعلم طبيعي**، ص ١٣ .

(١٧) المصدر السابق، ص ١٦ .

(١٨) المصدر السابق، ص ١٧ .

(١٩) جاك، **إسكات الذات**، ص ١٠٩ .

(٢٠) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٢١) المصدر السابق، ص ٧ .

(٢٢) فريد آر. دالامير، **غسق الذاتية: مساهمات في نظرية سياسية ما بعد فردية** (أمهيرست: مطبعة جامعة مساتشوستس، ١٩٨١)، ص ٢ .

(٢٣) المصدر السابق، ص ٢٩٥، ملاحظة رقم ٣ .

(٢٤) المصدر السابق، ص ٢ .

(٢٥) جاك، **إسكات الذات**، ص ٧ .

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٨ .

(٢٨) المصدر السابق، ص ٩ .

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٠ .

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١١ .

(٣٣) جي. بولبي، كما استشهد به جاك، **إسكات الذات**، ص ١١ .

(٣٤) غيليغان، **بصوت مختلف**، ص ٨ .

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) جاك، **إسكات الذات**، ص ١٢ .

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٢٣ .

(٣٨) فوكو، **اضبط وعاقب**، ص ١٩٨ .

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٩٤ .

(٤٠) جاك، **إسكات الذات**، ص ١٢٤ .

(٤١) المصدر السابق، ص ٤١ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ٥٣ .

(٤٣) المصدر السابق، ص ٤١ .

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٨٠ .

(٤٥) المصدر السابق.

(٩)

(١) جويس نيلسون، **الآلة المثالية: التلفزيون في العصر الذري** (تورونتو: بين السطور، ١٩٨٧)، ص ٦٩ .

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٠ .

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق، ص ٧١ .

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق، ص ٧٢ .

(٩) المصدر السابق.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) المصدر السابق، ص ٧٣ .

(١٢) كارول دبليو ـ بورسيل، الابن، وميلفين كرانزبيرغ، «خاتمة»، في كتاب **التكنولوجيا في الحضارة الغربية: نشوء المجتمع الصناعي الحديث، منذ العصور الأولى إلى ١٩٠٠**، المجلد ١ (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٧٦)، تحقيق ميلفين كرازبيرغ وكارول دبليو بورسيل، الابن، ص ٧٤٢ .

(١٣) نيلسون، **الآلة المثالية**، ص ٧٥ .

(١٤) هيرمان، **الصدمة والشفاء**، ص ٣٨ .

(١٥) ليندسي ونورمان، **معالجة المعلومات البشرية**، ص ٦٣٤. يصف نورمان وليندسي الحالات العاطفية بأنها قابلة للاستغلال بواسطة مزيج من ثلاثة عوامل: عمليات معرفية (توقعات)، وحالات نفسية، وتأثيرات بيئية.

(١٦) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، في كتاب العدوان: مراجعات نظرية وعملية، ص ٧ .

(١٧) جو تشيدلي، **التلفزيون السام: هل عنف التلفزيون يسهم في العدوان لدى الأولاد؟**. في ماكلينزيز، يونيو، ١٩٩٦، مستشهدا بدوغ هولستيد، ص ٣٧ .

(١٨) المصدر السابق، ص ٣٨ .

(١٩) باندورا، **الآليات النفسية للعدوان**، ص ٧ .

(٢٠) مأخوذ من الدكتور إدوارد دونيرستين، **وجهة نظر الباحث**، في كتاب استرداد الطفولة: حلول مسؤولة لعنف التلفزيون وأطفالنا (تقرير مؤتمر) (تورونتو: معهد سي. إم. هينكس، فبراير ١٩٨٣)، ص ١٢ .

(٢١) د. إدوارد دونيرستين، **وجهة نظر الباحث**، ص ١٤ .

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٥ .

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) تشيدلي، **التلفزيون السام: هل عنف التلفزيون يسهم في العدوان لدى الأولاد؟**، ص ٣٧ .

(٢٦) ليز ليفيدو، **مجزرة الخليج كعقلانية مهووسة**، في كتاب ثقافة على الحافة: أيديولوجيات التكنولوجيا (سياتل: مطبعة الخليج، ١٩٩٤)، تحقيق جي. بندر وتي. دروكيري، ص ٣٢٢ .

(٢٧) مايكل شنيرسون، **المعارضون المولودون طبيعيا**، في فانيتي فير، يوليو ١٩٩٦، ص ٩٨ ـ ١٤٤ .

(٢٨) كيبنس، **فرسان دون درع**، ص ٢٢٠ .

(٢٩) المصدر السابق، ص ٧٣ .

(٣٠) دونيرستين، **وجهة نظر الباحث**، ص ١٦ ـ ١٧ .

(٣١) ستانكو، **العنف اليومي**، ص ١٠٠ .

(٣٢) دونيرستين، **وجهة نظر الباحث**، ص ١٧ .

(٣٣) المصدر السابق.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢١ .

(٣٦) كيبنس، **فرسان دون درع**، ص ٥٧ .

(٣٧) المصدر السابق، ص ٥٦ .

(٣٨) انظر مجلة الجمعية الطبية الأمريكية، وإحصاءات تقارير كندا حول العنف ضد النساء، ١٩٩٣ .

(٣٩) هوارد راينغولد، **الجماعة الافتراضية: السكن على التخم الإلكتروني** (نيويورك: هاربر برنايل، ١٩٩٣)، ص ١٤٧ .

(٤٠) كيفين روبينز، **الشاشة المسكونة بالأشباح**، في كتاب ثقافة على الحافة: أيديولوجيات التكنولوجيا، ص ٣١٠ .

(٤١) المصدر السابق، ص ٣١١ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ٣١٢ .

(٤٣) سي. بي. سنو، **الثقافتان ونظرة ثانية** (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩١)، ص ٢ .

(٤٤) أو. بي. هارديسون، **الابن، الاختفاء عبر المنور: الثقافة في القرن العشرين** (نيويورك: كتب بينغوين، ١٩٨٩)، ص xiii.

(٤٥) راينغولد، **الجماعة الافتراضية**، ص ١٤٧ .

(٤٦) المصدر السابق، ص ٢٩٢ .

(٤٧) المصدر السابق، ص ٥ و ٣٣٥ .

(٤٨) إميلي مارتين، **حكايا الجسد، حدود الجسد**، في كتاب دراسات ثقافية (نيويورك: روتليدج، ١٩٩٢) تحقيق إل. غروسبيرغ، سي. نيلسون، وبي. تريتشلير، ص ٤١٠ .

(٤٩) المصدر السابق، ص ٤١١ .

(٥٠) المصدر السابق.

(٥١) جون فيسك، «**ثقافة الحياة اليومية**»، في كتاب دراسات ثقافية، ص ١٦٢ .

(٥٢) شيري تيركيل، كما استشهد بها راينغولد، **الجماعة الافتراضية**، ص ١٥٣ .

(٥٣) المصدر السابق.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٧٤ .

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٨٦ .

(٥٦) كراسة حلقة بحث مواضيع شبكة معلومات نيكست (ريدود، كاليفورنيا: شركة برمجيات نيكست، ١٩٩٦)، ص ٦ .

(٥٧) انظر جيفري ماوسيف ماسون، **عندما تبكي الفيلة: الحياة العاطفية للحيوانات** (نيويورك: ديلاكورت، ١٩٩٥).

(٥٨) فرانك توماس وأولي جونسون، **وهم الحياة: رسوم ديزني المتحركة** (نيويورك: هيبيرون، ١٩٨١)، ص ٥٤٢ .

(٥٩) فيث بوبكورن، **تقرير بوبكورن** (نيويورك: هاربر بيزنس، ١٩٩٢)، ص ٤ .

(٦٠) ريكور، **فرويد والفلسفة**، ص ١٨١ .

(٦١) غادامر، **الحقيقة والطريقة**، صص ٣٥١ و ٣٥٢ .

(٦٢) جي دارك، كاريل إيدلير، وكريستين وينكيل، **نوردستورم: تحول معياري**، من نوردستورم بيزنس بولسي/ماركيتينغ ٥٩٠، شتاء ١٩٩٤، ص ٣ .

(٦٣) انظر جاك إيليول، **المجتمع التكنولوجي**؛ إيليول، **النظام التكنولوجي**.

(٦٤) نيل بوستمان، **التكنولوجيا: استسلام الثقافة للتكنولوجيا** (نيويورك: كتب فينتيج، ١٩٩٣)، ص ١٨٢ .

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٧٩ .

(٦٦) مارتن هيدغر، **السؤال بخصوص التكنولوجيا ومقالات أخرى** (نيويورك: هاربر وراو، ١٩٧٧)، ترجمة ويليام لوفيت، ص ٢٣ .

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٣ .

(٦٨) المصدر السابق، ص ٣٤ .

(٦٩) ماكلوهان، **فهم وسائل الإعلام: امتدادات الإنسان**، ص ٧٣ .

(٧٠) فرانكلين، **العالم الحقيقي للتكنولوجيا**، ص ١٧ .

(٧١) المصدر السابق.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١٨ .

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٣ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ٢٥ .

(٧٥) المصدر السابق، ص ٣٠ .

(٧٦) سيسيل هيلمان، **أساطير الجسد** (لندن: تشاتو ووندوس (١٩٩١)، ص ١٠٦ .

(٧٧) المصدر السابق.

(٧٨) سون تزو، **فن القتال: الترجمة الإنجليزية الأولى المتضمنة نصوص ين ـ تشيو ـ شان المكتشفة حديثا** (نيويورك: كتب بالنتاين، ١٩٩٣)، ترجمة مع مقدمة وتعليق لرودجر تي. أميس، ص ١٠٨ .

(٧٩) فان كريفيلد، **التكنولوجيا والحرب: من ٢٠٠٠ ق.م. إلى الزمن الحاضر**، ص ١٠ .

(٨٠) دانيل أر. هيدريك، **السلاح المخفي: الاتصالات والسياسة ١٨٥١ ـ ١٩٥٤** (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩١)، ص ٧ .

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) المصدر السابق، ص ٢٧٣ .

(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٧٤ .

(٨٤) المصدر السابق.

(٨٥) سون ـ تزو، **فن الحرب**، ص ١٠٤ .

(٨٦) المصدر السابق، ص ١٦٦ .

(٨٧) إلفين، توفلر، **تبدل القوة: المعرفة، الثروة، والعنف على حافة القرن الحادي والعشرين** (تورونتو: كتب بانتام، ١٩٩٠)، ص ٣٧٩ .

(٨٨) المصدر السابق، ص ٣٦٨ .

(٨٩) إلفين وهيدي توفلر، **الحرب ونقيض الحرب: النجاة في فجر القرن الحادي والعشرين** (تورونتو: شركة ليتل براون، ١٩٩٣)، ص ١٣٢ .

(٩٠) مارشيل ماكلوهان وكونتين فايور، **الحرب والسلام في القرية الكونية** (تورونتو: توتشستون، ١٩٦٨)، ص ١٧٩ .

(٩١) إيثيل دي سولا بول، **تكنولوجيات دون تخوم: حول الاتصالات في العصر العولمي** (كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٠)، تحقيق إيلي إم. نوام، ص ٢٤١ .

(٩٢) كينيث كرامر، **الحوسبة الاستراتيجية والإصلاح الإداري**، في كتاب الحوسبة والجدال: صراعات القيمة وخيارات اجتماعية (بوسطن: المطبعة الأكاديمية، ١٩٩١)، تحقيق تشارلز دنلوب وروب كلينغ، ص ١٦٧ .

(٩٣) سامس، **في مقدمة التكنولوجيا** (كارمل: الناشر سامس، ١٩٩٣)، ص ١٦ .

(٩٤) راينغولد، **الجماعة الافتراضية**.

(٩٥) **الأداء الحوسبي العالي والاتصالات: نحو بنية تحتية معلوماتية وطنية**، تقرير لجنة العلوم الفيزيائية، والرياضية، والهندسية؛ مجلس التنسيق الاتحادي للعلوم؛ مكتب سياسة العلوم والتكنولوجيا، واشنطن، دي. سي.، ١٩٩٤ .

(٩٦) مارك ويزير، **الكمبيوتر للقرن الحادي والعشرين**، في كتاب الأمريكي العلمي: عدد خاص بالكمبيوتر في القرن الواحد والعشرين، ١٩٩٥، ص ٧٨ .

(٩٧) بير ويلنير، ووبندي ماكي، وريتش غولد، **بيئات معززة كمبيوتريا: عودة إلى العالم الواقعي**، « في مجلة اتصالات أي. سي. إم.، مجلد ٣٦، عدد ٧، (يوليو ١٩٩٣)، ص ٢٦ .

(٩٨) نيكولاس نيغروبونتي، **ميزان تجارة الأفكار**، في وايرد، (أبريل ١٩٩٥، ص ١٨٨ .

(٩٩) المصدر السابق.

(١٠٠) إدوارد فاينباوم وباميلا ماكوردوك، **مقطوعات من الجيل الخامس: الذكاء الاصطناعي وتحدي الكمبيوتر في اليابان للعالم**، في الحوسبة والجدال: صراعات القيمة والخيارات الاجتماعية، ص ٥٤ .

(١٠١) المصدر السابق.

(١٠٢) تقترح التكنولوجيا الجزئية استغلال المكونات الجزئية للمادة والتطور النهائي للكمبيوترات هي صغيرة جدا بحيث لا تغير الدي إن أي. انظر توفلر، **تحول القوة**، ص ٢٩٧ . إن مشروع الجين الإنساني هو مشروع برنامج بحث ممول فدرالي بقيمة ٣ بلايين دولار يعتزم وضع خريطة للجين البشري ليمكن العلماء من شرح وتعديل التنوع البشري، أي قابلية المرض. انظر ستيفن مانز، وبول آندروز، **بوابات: أعادت مغول مايكروسوفت للصناعة ـ وجعل نفسه أغنى رجل في أمريكا** (نيويورك: تاتشستون، ١٩٩٤)، ص ٤١٧ .

(١٠٣) ديفيد تريسي، **الخيال الموازي: اللاهوت المسيحي وثقافة التعددية** (نيويورك: كروسرود، ١٩٨١)، ص ٣٦٢ .

(١٠٤) كيمون نيكولاديس، **الطريقة الطبيعية للرسم: برنامج تشغيل لدراسة الفن** (بوسطن: شركة هاوتون ميفلين، ١٩٦٩)، ص ١٧ .

(١٠٥) نيكولاس نيغروبونتي، «الشخصية العشرية»، في وايرد، المجلد ٣، عدد ١١ (أكتوبر ١٩٩٥)، ص ٢٥٢ .

(١٠٦) جوليا كامرون، **طريقة الفنان: ممر روحي لإبداع أعلى** (نيويورك: كتب جيرمي بي. تارتشر/بيريغري، ١٩٩٢)، ص ٥٣ .

(١٠٧) بريسلي، **إلفيس وأنا**، ص ٢٢٧ .





البيبليوغرافيا

Ademran, T., and Y. Alexander. (1983). *International Violence*. New York: Praeger.

Alexander, Michael trans. (1973). *Beowulf*. Middlesex: Penguin Books.

Altizer, Thomas. J. J., Mark C. Taylor, Robert P. Scharlemann, Carl Raschke, Charles E. Winquist, and Max Myers. (1982). *Deconstruction and Theology*. New York: Crossroad.

Ames, Roger, trans. (1993). *Sun-tzu the Art of Warfare: The First English Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts*. New York: Ballantine Books.

Anglican Church of Canada, The Task Force Report to the General Synod 1986. (1987). *Violence against Women: Abuse in Society and Church and Proposals for Change*. Toronto: Anglican Book Centre.

Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

———. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World.

Aristotle. (1929). *The Physics Volume I*. Cambridge: Harvard University Press.

———. (1929). *The Physics Volume II*. Cambridge: Harvard University Press.

———. (1934). *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press.

Bachofen, J. J. (1967). *Myth, Religion and Mother Right*. Princeton: Princeton University Press.

Bainton, Roland. (1960). *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. Nashville: Abingdon Press.

Barbé, Dominic. (1989). *A Theology of Conflict and Other Writings on Nonviolence*. Maryknoll: Orbis Books.

Barbour, Ian G., ed. (1973). *Western Man and Environmental Ethics*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Baron, Larry and Murray Straus. (1989). *Four Theories of Rape in American Society: A State-Level Analysis*. New Haven: Yale University Press.

Bender, Gretchen, and Timothy Druckrey. (1994). *Culture on the Brink: Ideologies of Technology*. Seattle: Bay Press.

Beneke, Timothy. (1982). *Men on Rape*. New York: St. Martin's Press.

Bettelheim, Bruno. (1983). *Freud and Man's Soul*. New York: Alfred A. Knopf.

Bogue, Ronald, and Marcel Cornis-Pope, eds. (1996). *Violence and Mediation in Contemporary Culture*. Albany: State University of New York Press.

Bombeck, Erma. (1987). *Family: The Ties That Bind . . . and Gag!* New York: MacGraw-Hill Book Company.

Bonino, José Miguez. (1983). *Toward a Christian Political Ethics*. Philadelphia: Fortress Press.

Borchert, David, and Donald Stewart, eds. (1979). *Being Human in a Technological Age*. Athens: Ohio University Press.

Bowlby, John. (1984). "Psychoanalysis as a Natural Science," in *Psychoanalytic Psychology* 1 (1).

Bradshaw, John. (1988). *Bradshaw On: The Family, a Revolutionary Way of Self Discovery*. Deerfield Beach, FL: Health Communications, Inc.

Brandt, Allan. (1987). *No Magic Bullet*. New York: Oxford University Press.

Brown, Robert M. (1987). *Religion and Violence*. Philadelphia: The Westminister Press.

Brownmiller, Susan. (1975). *Against Our Will*. New York: Simon and Schuster.

Bush, Vannevar. (1996). "As We May Think," in *Interactions*, March, Volume 111.2. Originally printed in *The Atlantic Monthly*, July 1945.

Butterfield, Herbert. (1957). *The Origins of Modern Science: 1300–1800*. London: G. Bell and Sons, Ltd.

Calhoun, Cheshire, and Robert C. Solomon. (1984). *What Is an Emotion? Classical Readings in Philosophical Psychology*. New York: Oxford University Press.

Cameron, Julia. (1992). *The Artist's Way: A Spiritual Path to Higher Creativity*. New York: Jeremy P. Tarcher/Perigree Books.

Campbell, Joseph. (1973). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.

Cantor, Norman. (1969). *Medieval History: The Life and Death of a Civilization*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.

Chapman, Abraham, ed. (1975). *Literature of the American Indians: Views and Interpretations*. New York: Meridian.

Chidley, Joe. (1996). "Toxic TV: Is TV Violence Contributing to Aggression in Kids?" in *Maclean's*, June 17.

Clagett, M. (1955). *Greek Science in Antiquity*. New York: Abelard-Schuman.

Cohen, Alfred. (1981). *The Tremendum*. New York: Crossroad.

Dallmayr, Fred. (1981). *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Danica, Elly. (1988). *Don't: A Woman's Word*. Charlottetown: Gynergy Books.

Dark, Jay, Karl Ederle, Christine Winkel. (1994). *Nordstrom: A Paradigm Shift*. Seattle: Nordstrom Business Policy/Marketing 590, Winter Report.

Dean, William. (1988). *History: The New Historicism in American Religious Thought*. New York: State University of New York Press.

Derrida, Jacques. (1978). *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.

———. (1981). *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.

DiCenso, James. (1990). *Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A Study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Dinnerstein, Dorothy. (1976). *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: HarperCollins Publishers.

Douglas, Mary. (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.

Dumouchel, Paul. (1987). *Violence and Truth: On the Work of Rerié Girard*. London: The Athlone Press.

Dunlop, Charles, and Rob Kling, eds. (1991). *Computerization and Controversy: Value Conflicts and Social Choices*. Boston: Academic Press.

Dworkin, Andrea. (1976). *Our Blood*. New York: Harper & Row.

Ekman, Paul, ed. (1982). *Emotion in the Human Face*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eliade, Mircea. (1954). *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.

Ellul, Jacques. (1964). *The Technological Society*. New York: Alfred Knopf.

———. (1980). *The Technological System*. New York: Continuum.

Elshtain, Jean B. (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Erikson, Erik. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company.

Ferzoco, G. P. (1985). *Bernard of Clairvaux and Early Cistercian Thought regarding the Salvific Role of Violence in Twelfth-Century Christian Society*. Master's Thesis, Trent University.

Figley, Charles, ed. (1995). *Compassion Fatigue: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*. New York: Brunner/Mazel.

Fingarette, Herbert. (1972). *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, Publishers.

Fiorenza, Elizabeth Schüssler. (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.

Flax, Jane. (1990). *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel. (1965). *Madness and Civilization*. New York: Vintage Books.

———. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

———. (1980). *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books.

———. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon.

Franklin, Ursula. (1990). *The Real World of Technology*. Toronto: CBC Enterprises.

Fraser, Nancy. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Freud, Sigmund. (1961). *Beyond the Pleasure Principle*. London: The Hogarth Press.

———. (1961). *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton & Company. Trans. James Strachey.

———. (1984). *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis (Beyond the Pleasure Principle, The Ego and the Id and other works)*. New York: Penguin Books. Trans. James Strachey.

Frye, Northrop. (1990). *The Cultural Development of Canada*. An Address Delivered to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and Associated Scholars at Hart House, University of Toronto, October 17, 1990.

———. (1990). *Myth and Metaphor: Selected Essays 1974–1988*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Gadamer, Hans Georg. (1975). *Truth and Method*. New York: Crossroad.

———. (1976). *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.

Gaylin, Willard, Ruth Macklin, and Tabitha Powledge. (1981). *Violence and the Politics of Research*. New York: Plenum Press.

Geen, Russell, and Edward Donnerstein, eds. (1983). *Aggression: Theoretical and Empirical Reviews*. New York: Academic Press.

Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Georges, R. (1968). *Studies on Mythology*. Homewood: The Dorsey Press.

Gervasi, Frank. (1989). *The Violent Decade*. New York: W. W. Norton & Company.

Gibbs, Lee, and W. Taylor Stevenson, eds. (1975). *Myth and the Crisis of Historical Consciousness*. Missoula: Scholars Press.

Giller, Earl, Jr., ed. (1990) *Biological Assessment and Treatment of Posttraumatic Stress Disorder*. Washington, D.C.: American Psychiatric Press, Inc.

Gilligan, Carol. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Girard, René. (1961). *Deceit, Desire, and the Novel*. Baltimore: The Johns Hopkins Press. Trans. Yvonne Freccero.

———. (1972). *Violence and the Sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

———. (1986). *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

———. (1987). *Things Hidden since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press.

Goodchild, Paul. (1981). *J. Robert Oppenheimer: Shatterer of Worlds*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Graham, H. D. (1971). *Violence: The Crisis of American Confidence*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Grimm, Jacob. (1883). *Teutonic Mythology*. London: George Bell and Sons.

Groebel, J., and R. Hinde. (1989). *Aggression and War*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grossberg, L., C. Nelson, and P. Treichler. (1992). *Cultural Studies*. New York: Routledge.

Guberman, Connie, and M. Wolfe. (1985). *No Safe Place: Violence against Women and Children*. Toronto: The Women's Press.

Gutierrez, Gustavo. (1973). *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll: Orbis Books.

Habermas, Jürgen. (1968). *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.

———. (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press. Trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark.

Hacking, Ian, ed. (1981). *Scientific Revolutions*. Oxford: Oxford University Press.

Hall, Calvin. (1982). *A Primer of Freudian Psychology*. New York: Mentor Books.

Hammerton-Kelly, Robert, ed. (1987). *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press.

Hardison, O. B., Jr. (1989). *Disappearing through the Skylight: Culture and Technology in the Twentieth Century*. New York: Penguin Books.

Hawking, Stephen W. (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Toronto: Bantam Books.

Headrick, Daniel. (1991). *The Invisible Weapon: Telecommunications and International Politics 1851–1945*. Oxford: Oxford University Press.

Hearst, Norman, Thomas B. Newman, and Stephen B. Hulley. (1986). "Delayed Effects of the Military Draft on Mortality," in *The New England Journal of Medicine*, 314: 620–24.

Hegel, G. W. F. (1956). *The Philosophy of History*. New York: Dover Publications.

———. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*. New York: Harper & Row. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson.

———. (1977). *The Question concerning Technology and Other Essays*. San Francisco: Harper & Row. Trans. W. Lovitt.

Helman, Cecil. (1991). *Body Myths*. London: Chatto & Windus.

Herman, Edward, and Noam Chomsky. (1988). *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon.

Herman, Judith Lewis. (1992). *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence-From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.

High Performance Computing and Communications: Toward a National Information Infrastructure, A Report by the Committee on Physical, Mathematical and Engineering Sciences; Federal Coordinating Council for Science, Engineering and Technology; Office of Science and Technology Policy, Washington, D.C., 1994.

Hincks Institute. (1993). *Reclaiming Childhood: Responsible Solutions to TV Violence and Our Children (Conference Report)*. Toronto: C. M. Hincks Institute.

Hofstadter, R., and M. Wallace. (1970). *American Violence: A Documentary History*. New York: Alfred A. Knopf.

Horkheimer, Max. (1974). *Critique of Instrumental Reason*. New York: Continuum.

Horkheimer, Max, and Theodor Adorno. (1944). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press.

Husserl, Edmund. (1960). *Cartesian Meditations*. The Hague: Martinus Nijoff.

———. (1962). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Collier Books.

Hutcheon, Linda. (1988). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.

Ihde, Don. (1971). *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press.

Jack, Dana Crowley. (1991). *Silencing the Self: Women and Depression*. Cambridge: Harvard University Press.

Jaggar, A., and S. R. Bordo. (1989). *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Jameson, Frederic. (1981). *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell University Press.

Johansen, Robert. (1991). "Teams for Tomorrow," plenary speech in the *Proceedings of the Twenty-Fourth Hawaii International Conference on Systems Science*. January 8–11.

Jonas, Hans. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for a Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kamenka, E. (1983). *The Portable Karl Marx*. Middlesex: Penguin Books.

Kemp, T. P., and D. Rasmussen. (1988). *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur*. Cambridge: The MIT Press.

Keohane, N., M. Rosaldo, and B. C. Gelpi. (1982). *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kesey, Ken. (1962). *One Flew over the Cuckoo's Nest*: A Novel. New York: Viking Press.

Kipnis, Aaron. (1991). *Knights without Armor: A Practical Guide for Men in Quest of Masculine Soul*. Los Angeles: Jeremy Tarcher.

Klemm, David. (1983). *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: A Constructive Analysis*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Klenig, J. (1985). *Ethical Issues in Psychosurgery*. London: George Allen and Unwin.

Koerus, Julian, alias Elmo Karm. (1945). "To the West." Unpublished manuscript.

Kohn, Alfie. (1990). *The Brighter Side of Human Nature: Altruism and Empathy in Everyday Life*. New York: Basic Books.

Kranzberg, Melvin, and Carroll W. Pursell, Jr., eds. (1967). *Technology in Western Civilization: The Emergence of Modern Industrial Society Earliest Times to 1900: Volume I and II*. New York: Oxford University Press.

Larsen, Knud. (1976). *Aggression: Myths and Models*. Chicago: Nelson-Hall.

Lattimore, Richard, trans. (1951). *The Iliad of Homer*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lawlor, Leonard (1992). *Imagination and Chance: the Difference between the Thought of Ricoeur and Derrida*. Albany: State University of New York Press.

Lerner, Gerda. (1986). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.

Levinas, Emmanuel. (1969). *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levine, Arnold J. (1992). *Viruses*. New York: Scientific American Library.

Lindsay, Paul, and Donald Norman. (1972). *Human Information Processing: An Introduction to Psychology*. New York: Academic Press.

Lindy, Jacob. (1988). *Vietnam: A Casebook*. New York: Brunner /Mazel.

Little, David, and Sumner Twiss. (1978). *Comparative Ethics*. San Francisco: Harper & Row, Publishers.

Littlewood, Roland, and Maurice Lipsedge. (1989). *Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry*. London: Unwin Hyman. Second Edition.

Lorenz, Konrad. (1963). *On Aggression*. London: Methuen & Co. Ltd.

Löwith, Karl. (1964). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Luhmann, Niklas. (1979). *Trust and Power*. New York: John Wiley & Sons.

Luyckx, Marc. (1992). "Religions Confronted with Science and Technology: Churches and Ethics after Prometheus," exploratory Report, Forecasting and Assessment in Science and Technology. Brussels: Commission of the European Communities.

Lyotard, Jean Francois. (1988). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacIntyre, Alasdair. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Manes, Stephen, and Paul Andrews. (1994). *Gates: How Microsoft's Mogul Reinvented an Industry and Made Himself the Richest Man in America*. New York: Touchstone.

Marcuse, Herbert. (1955). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.

———. (1964). *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.

Mark, Vernon, and Frank Ervin. (1970). *Violence and the Brain.* New York: Harper & Row.

Masson, Jeffrey Moussaeiff. (1995). *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals.* New York: Delacorte.

May, H., and B. Metzger, eds. (1977). *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphia.* New York: Oxford University Press.

McKenna, Andrew. (1992). *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction.* Urbana: University of Illinois Press.

McLuhan, Marshall. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man.* New York: Mentor.

McLuhan, Marshall, and Quintin Fiore. (1968). *War and Peace in the Global Village.* Toronto: Touchstone.

McMurtry, John. (1978). *The Structure of Marx's World-View.* Princeton: Princeton University Press.

Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution.* New York: Harper & Row.

Miller, Alice. (1981). *The Drama of the Gifted Child: The Search for the True Self* New York: Basic Books.

———. (1984). *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence.* New York: Farrar-Strauss-Giroux.

———. (1990). *The Untouched Key: Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness.* London: Virago Press.

Montagu, Ashley, ed. (1968). *Man and Aggression.* New York: Oxford University Press.

Moraga, C., and G. Anzaldúa. (1983). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* New York: Kitchen Table/Women of Color Press.

Moyer, K. E. (1987). *Violence and Aggression: A Physiological Perspective.* New York: Paragon House.

Mydans, Carl, and Shelley Mydans. (1968). *The Violent Peace.* New York: Atheneum.

Negroponte, Nicholas. (1995). *Being Digital.* New York: Alfred A. Knopf.

———. (1995). "The Balance of Trade of Ideas," in *Wired,* April.

———. (1995). "Being Decimal," in *Wired,* November.

Nelson, Joyce. (1987). *The Perfect Machine: TV in the Nuclear Age.* Toronto: Between the Lines.

Neu, Jerome, ed. (1991). *The Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.

NeXT WebObjects. (1996) Redwood City, CA: NeXT Software, Inc.

Nicolaides, Kimon. (1969). *The Natural Way to Draw: A Working Plan for Art Study*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Nietzsche, Friederich. (1980). *On the Advantage and Disadvantages of History for Life*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Noble, David. (1984). *The Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.

Noble, Kathleen. (1994). *The Sound of the Silver Horn: Reclaiming the Heroism in Contemporary Women's Lives*. New York: Fawcett Columbine.

Nozick, Richard. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, Inc.

Ochberg, Frank. (1988). *Post-Traumatic Therapy and Victims of Violence*. New York: Brunner/Mazel.

Ondaatje, Michael. (1992). *The English Patient*. Toronto: McClelland & Stewart.

Opposite Sex, The. (1993). Videocassette. Hunter's Hill, N.S.W. Australia: Robin Hughes and Associates.

Orwell, George. (1961). *1984*. New York: Signet.

Pelczynski, Z. A. (1971). *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pool, Ithiel de Sola. (1990). *Technologies without Boundaries: On Telecommunications in a Global Age*. Cambridge: Harvard University Press. Ed. E. Noam.

Popcorn, Faith. (1992). *The Popcorn Report*. New York: HarperBusiness.

Postman, Neil. (1992). *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.

Poupard, Paul avec une Déclaration de Jean-Paul II. (1983). *Galilei: 350 ans d'historie 1633–1983*. Tournai: Desclée International.

Presley, Priscilla Beaulieu. (1985). *Elvis and Me*. New York: G. P. Putnam's Sons. With Sandra Harmon.

Puhvel, M. (1979). *Beowulf and Celtic Tradition*. Waterloo: Wilfred Laurier University Press.

Purves, Dale. (1988). *Body and Brain: A Trophic Theory of Neural Connections*. Cambridge: Harvard University Press.

Randall, Melanie. (1989). *The Politics of Woman Abuse: Understanding the Issues*. Toronto: Education Wife Assault.

Rapoport, Anatol. (1974). *Conflict in Man-Made Environment*. Baltimore: Penguin Books.

———. (1989). *The Origins of Violence: Approaches to the Study of Conflict*. New York: Paragon House.

Reagan, Charles E., and David Stewart. (1978). *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Boston: Beacon Press.

Rheingold, Howard. (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. New York: HarperPerrenial.

Rice, D., and J. Stambaugh. (1979). *Sources for the Study of Greek Religion*. Missoula: Scholars Press.

Ricoeur, Paul. (1967). *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.

———. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

———. (1974). *Political and Social Essays*. Athens: Ohio University Press. Ed. D. Stewart and J. Bien.

———. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press.

———. (1977). *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Toronto: University of Toronto Press.

———. (1984). *Time and Narrative, Volume I*. Chicago: University of Chicago Press. Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer.

———. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.

Rodgers, Karen. (1994). "Wife Assault in Canada," *Statistics Canada-Catalogue 11–008C: Canadian Social Trends*. Autumn 1994.

Ropp, Theodore. (1962). *War in the Modern World*. New York: Collier Books.

Roy, Maria, ed. (1982). *The Abusive Partner: An Analysis of Domestic Battering*. New York: Van Nostrand Reinhold.

Ruether, Rosemary Radford. (1983). *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.

Russell, Jeffrey Burton. (1972). *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

Saint Exupéry, Antoine. (1943). *The Little Prince*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Sams Publishing, (1993). *On the Cutting Edge of Technology*. Carmel: Sams Publishing. 1993.

Sanday, Peggy Reeves. (1981). "The Socio-cultural Context of Rape," *Journal of Social Issues*, 37.

Santoli, Al. (1981). *Everything We Had: An Oral History of the Vietnam War by Thirty-three American Soldiers Who Fought It*. New York: Ballantine Books.

Schrag, Calvin O. (1986). *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press.

Schutz, Alfred. (1975). *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijoff.

Shnayerson, Michael. (1996). "Natural Born Opponents." *Vanity Fair*. July.

Snow, C. P. (1964). *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sokolowski, Robert. (1964). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Martinus Nijoff.

Spariosu, Mihai. (Forthcoming). *The Wreath of Wild Olive: Play, Liminality, and the Study of Literature*. Albany: State University of New York Press.

Stanko, Elizabeth. (1990). *Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger*. London: Pandora Press.

Stanley, Manfred. (1978). *The Technological Conscience: Survival and Dignity in an Age of Expertise*. Chicago: The University of Chicago Press.

Stavrianos, L. S. (1981). *Global Rift: The Third World Comes of Age*. New York: William Morrow and Company.

Sussman, Les, and Sally Bordwell. (1981). *The Rapist File*. New York: Chelsea House.

Swinth, Robert L. (1967). "The Establishment of the Trust Relationship," *Journal of Conflict Resolution* (11) 3:335.

Talbot, Winthrop. (1917). *Americanization*. New York: H. W. Wilson Co.

Taylor, Mark C. (1984). *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Thistlethwaite, Susan. (1989). *Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White*. New York: Crossroad.

Thomas, Frank, and Ollie Johnston. (1981). *The Illusion of Life: Disney Animation*. New York: Hyperion.

Toffler, Alvin. (1990). *Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the Twenty First Century*. Toronto: Bantam Books.

Toffler, Alvin, and Heidi. (1993). *War and Anti-War: Survival at the Dawn of the Twenty First Century*. Toronto: Little, Brown and Company.

Tracy, David. (1975). *Blessed Rage for Order.* Minneapolis: Seabury Press.

———. (1981). *The Analogical Imagination.* New York: Crossroad.

———. (1987). *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, and Hope.* San Francisco: Harper & Row.

Trigg, Roger. (1970). *Pain and Emotion.* Oxford: Clarendon Press.

Tuchman, Barbara. (1978). *A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century.* New York: Ballantine Books.

Tucker, R., ed. (1978). *The Marx-Engels Reader.* New York: W. W. Norton and Company.

Turkle, Sherry. (1984). *The Second Self: Computers and the Human Spirit.* New York: Simon & Schuster.

———. (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet.* New York: Simon & Schuster.

Twain, Mark. (1971). *The War Prayer.* New York: Harper & Row.

Valenstein, Elliot. (1965). *Great and Desperate Cures.* New York: Basic Books.

———. (1980). *The Psychosurgery Debate.* San Francisco: W. H. Freeman and Company.

Valzelli, Luigi. (1981). *Psychobiology of Agression and Violence.* New York: Raven Press.

Van Creveld, Martin. (1991). *Technology and War: From 2000 B.C. to the Present.* New York: The Free Press.

Van den Brande, Liev. (1993). "R & D on Telematic Systems in the European Community: The Case of Flexible and Distance Learning," in *Proceedings of Multimedia Communications '93 Conference,* Banff, Alberta, April 13–16. Amsterdam: IOS Press.

Villa-Vecencio, Charles. (1988). *Theology and Violence: The South African Debate.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

Viljoen, L. (1990). *Bernard of Clairvaux: Nine Hundred Years.* Pretoria: University of South Africa.

Virgillo, C., and N. Lindstrom. (1985). *Woman as Myth and Metaphor in Latin American Literature.* Columbia: University of Missouri Press.

Visser, Margaret. (1991). *The Rituals of Dinner: The Origins, Evolution and Eccentricities and Meaning of Table Manners.* Toronto: HarperPerennial.

Webster's New Collegiate Dictionary. Springfield: G. & C. Merriam Company. 1981.

Weinberg, Albert. (1935). *Manifest Destiny.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Weiser, Mark. (1995). "The Computer for the 21st Century," in *Scientific American: The Computer in the 21st Century Special Issue.*

Welch, Sharon. (1990). *A Feminist Ethic of Risk.* Minneapolis: Fortress Press.

Wellner, Pierre, Wendy Mackay, and Ron Gold. (1993). "Computer-Augmented Environments: Back to the Real World," in *Communications of the ACM,* July, Vol. 36, No. 7.

Wiener, Philip P., and John Fisher. (1974). *Violence and Aggression in the History of Ideas.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Wilson, John P., and Beverley Raphael, eds. (1993). *International Handbook of Traumatic Stress Syndromes.* New York: Plenum Press.

Wolf, Naomi. (1991). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used against Women.* New York: Random House.

Wyschogrod, Edith. (1985). *Spirit in Ashes.* New Haven: Yale University Press.

Yllo, K., and M. Bograd, eds. (1989). *The Politics of Woman Abuse: Understanding the Issues.* Beverley Hills: Sage.

Zehr, Howard. (1986). *Death as a Penalty: A Moral, Practical, and Theological Discussion.* Elkhart, Indiana: MCC U.S. Office of Criminal Justice.

المؤلفة في سطور

باربرا ويتمر

* عضو في جمعية تورونتو للرسوم المتحركة.
* حائزة درجة الإجازة في الاقتصاد والفلسفة.
* حائزة درجتي ماجستير في علم الأخلاق والفلسفة.
* حائزة درجة الدكتوراه في علم الأخلاق والدراسات الثقافية من جامعة تورونتو بكندا.
* عملت مستشارة في وسائل الإعلام الحديثة والاقتصاد الرقمي، ثم قررت العودة إلى اهتماماتها القديمة، فأكملت سنة دراسية في كلية بشيرادين، وحصلت على دبلوم في الرسوم المتحركة.

المترجم في سطور

د. ممدوح يوسف عمران

* من مواليد الجمهورية العربية السورية عام ١٩٥٦.
* دكتوراه في الأدب الإنجليزي (مسرح حديث) من جامعة كينت في كانتربري - بريطانيا ١٩٨٩.
* أستاذ في قسم اللغة الإنجليزية في جامعة تشرين، اللاذقية، سورية.
* عضو هيئة تحرير مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، وعضو اللجنة المركزية للتقويم المؤسسي الذاتي في جامعة تشرين.
* حصل على منحة فولبرايت للبحث العلمي، في جامعة فيرمونت، الولايات المتحدة الأميركية لمدة تسعة أشهر (١٩٩٥ - ١٩٩٦)، ومنحة متممة لمدة ثلاثة أشهر (يونيو - سبتمبر ١٩٩٩) في جامعة كاليفورنيا، ريفرسايد،

الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أجرى بحثا علميا حول العنف في المسرح الأمريكي المعاصر، وشارك في التدريس في قسم اللغة الإنجليزية - جامعة فيرمونت.

* حضر وشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات والمهرجانات المسرحية في سورية والأردن والولايات المتحدة الأمريكية.

* ترجم عددا من القصص القصيرة والمسرحيات والمقالات المنشورة في بعض المجلات السورية والعربية، وبشكل مستقل.

* له عدد من الأبحاث المنشورة باللغة الإنجليزية في مجلات محكمة في سورية وكندا منها:

"White Violence and Black Response: A Study of Amiri Baraka's Dutchman and The Slave". Tishreen University Journal: Arts and Humanities Series 24. 17 (2002): 197 - 210 [syria].

"Undoing Whole Cliffs of Discipline: A Study of Barker's Version of Middleton's Women Beware Women." Essays in Theatre 12. 2 (May 1994): 169 - 178 [Canada).



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات إستراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقى ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة والمترجمة - من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع
شارع جابر المبارك - بناية التجارية العقارية
ص. ب 29126 - الرمز البريدي 13150
ت 2405321 - 2417810/11 فاكس 2417809

الإمارات:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع
دبي، ت: 97142666115 - فاكس: 2666126
ص. ب 60499 دبي

السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع
الإدارة العامة - شارع الملك فهد (الستين سابقا) - ص. ب 13195
جدة 21493 ت 6530909 - فاكس 6533191

سورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات
سورية - دمشق ص. ب 12035(9631)
ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:

مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء رقم 88 - القاهرة
ت 5796326 فاكس 7703196

المغرب:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر والصحافة
(سبريس)
70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء
ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:

الشركة التونسية للصحافة
تونس - ص. ب 4422
ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع
ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220
ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:

القائد للتوزيع والنشر
ص. ب 3084
ت 3201901/2/3 ـ فاكس 3201909/7 (967)

الأردن:

وكالة التوزيع الأردنية
عمان ص. ب 375 عمان - 11118
ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف
ص. ب 224/ المنامة - البحرين
ت 294000 - فاكس 290580 (973)

عُمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام
مسقط ص. ب 3305 - روي الرمز البريدي 112
ت 700896 و 788344 ـ فاكس 706512

قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع
الدوحة ص. ب 3488 - قطر
ت 4661695 ـ فاكس 4661865 (974)

فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع
القدس/ شارع صلاح الدين 19
ص. ب 19098 ـ ت 2343954 ـ فاكس 2343955

السودان:

مركز الدراسات السودانية
الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)
فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

MEDIA MARKETING RESEARCHING
25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND CITY
NY - 11101 TEL: 4725488
FAX: 1718 - 4725493

لندن:

UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED
POWER ROAD. LONDON W 4SPY. TEL:
020 8742 3344
FAX: 2081421280

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.

قسيمة اشتراك في إصدارات

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا/شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / ٢٠٠م

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب 23996 الصفاة - الرمز البريدي 13100

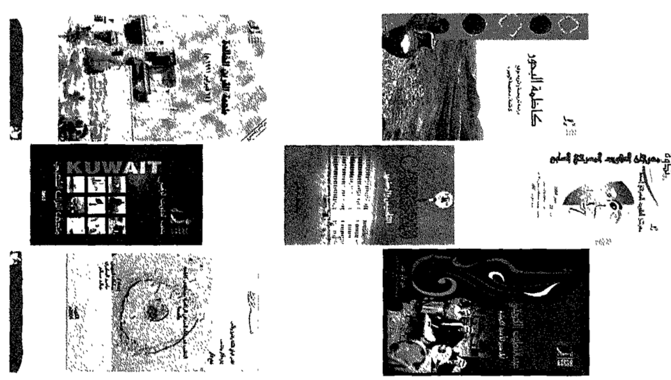
دولة الكويت

بدالة: 2416006 (00965) - داخلي: 196 / 195 / 194 / 193 / 153 / 152

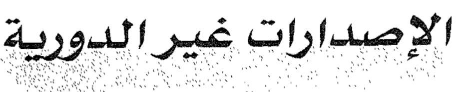


مطابع المجموعة الدولية
International Group Press co.

إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب









الإصدارات غير الدورية



يعرض كتاب الأنماط الثقافية للعنف لمجموعة من المعتقدات والمواقف والسلوكيات، والتوقعات الاجتماعية بشأن العنف في الثقافة الغربية. إنه يتضمن أسطورة البطل، والديناميكية الاستغلالية للقاتل/الضحية، ونظرية العنف الفطري، وثنائية العقل/الجسد، وأسطورة العدوان الذكوري وإخضاع النساء، وتهميش الثقة، وتطور التكنولوجيا ضمن موروث من الذرائعية التدميرية.

إن جوهر أنماط العنف الثقافية هو الاعتقاد القائل إن البشر عنيفون بطبعهم، حيث يصبح النظام الثقافي قادرا على شرعنة العنف وعقلنته، واستخدامه في السيطرة على «الأناس العنيفين». هنا يتحول هذا النظام إلى نظام وسائل سيطرة اجتماعية مباشرة وغير مباشرة يقوي ذاته ويديمها. فتتشكل دوامة مكرورة من العنف تتجلى في إعادة تمثيل الصدمة التي تنتقل من جيل إلى آخر عبر أدوار أسطورة البطل/الجاني وطقوسها. تتوقف الدوامة عند فهم الصدمة ضمن ثالوث الثقة للأنماط الثقافية المتساندة.

تدرس الكاتبة في هذا الكتاب العنف من وجهة نظر معرفية متداخلة مستندة إلى مجموعة مهمة من النقاشات الثقافية والمعرفية مثل سوسيولوجية العنف وسيكولوجيته، وتشريع العنف بوساطة الأيديولوجيا والأسطورة، والعنف وعبقرية البطل، والعنف والخطاب الرمزي. وتقدم الكاتبة من خلال هذه الدراسة بعض الرؤى الثاقبة بخصوص مسائل مهمة مثل العنف والحرب، والعنف ضد النساء والمهمشين، والعنف والتلفاز، والإرهاب الدولي، وما شاكل ذلك.

ISBN 99906 - 0 - 208 - 5
رقم الايداع (٠٢٠ - ٢٠٠٧)